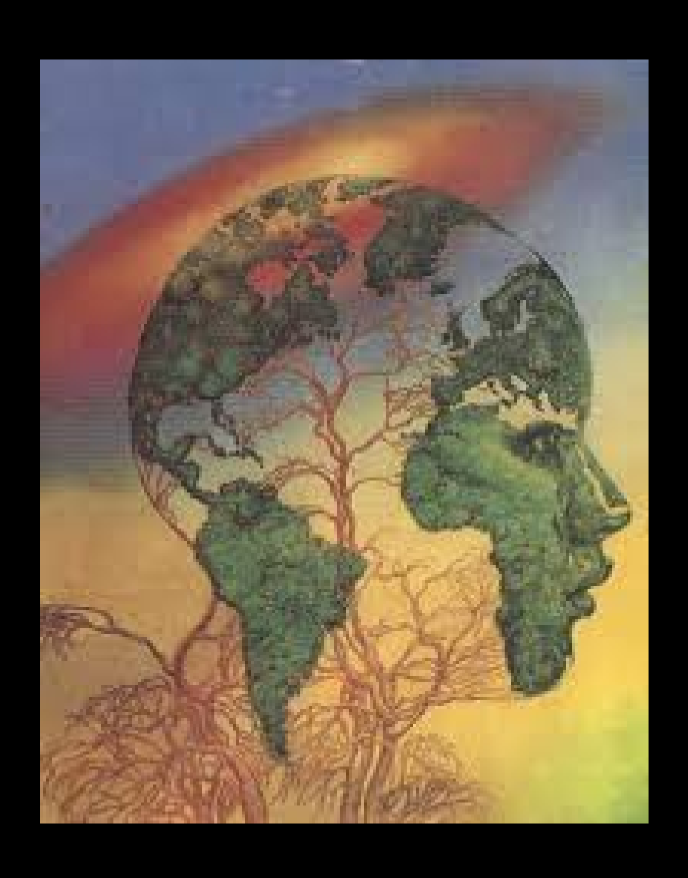
Elementos

Metapolítica para una Civilización Europea Nº 56



¿ECOLOGÍA PROFUNDA? ECOPOLÍTICA DEL DECRECIMIENTO



Alain de Benoist
Mañana, el decrecimiento



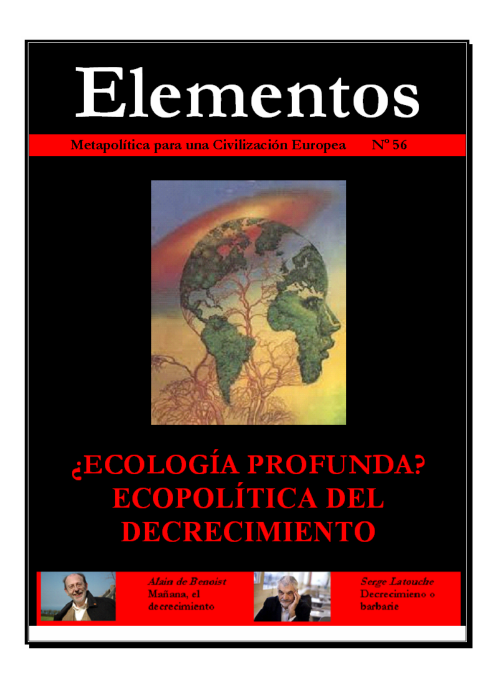
Serge Latouche
Decrecimieno o barbarie

Elementos

Metapolítica para una Civilización Europea

Director:
Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com



Elementos Nº 56

¿ECOLOGÍA PROFUNDA? ECOPOLÍTICA DEL DECRECIMIENTO

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Sumario

Mañana, el decrecimiento

Alain de Benoist

Perspectivas de la ecología

El siglo XX, en los países occidentales, fue también el de la cuasi-desaparición de la cultura campesina, reconvertida en objeto de la cultura del recuerdo, y de la condensación del mundo en un vasto sistema de artificialidad, verdadera revolución silenciosa de la que se está lejos aún haber medido todo su alcance. La mayoría de la población mundial vive hoy en zona urbana, contra un 14% solamente en 1900. Esta cuasi-desaparición del campesinado modificó radicalmente la relación del hombre con su medio natural de vida, haciéndole perder de vista la interdependencia de todos los componentes de la biosfera. La vida se ha vuelto de manera cada vez más exclusiva un asunto de artificios, confiriendo así la ilusión de poder existir fuera suelo, sin deber preocuparse más de los equilibrios naturales. La "humanización", singularmente desde Kant, ha sido puesta al mismo tiempo como sinónimo de un "extracción de la naturaleza" (cuanto más se artificializa el hombre, más se supone emancipado y llegado a ser el mismo). Con la búsqueda del crecimiento a todo precio, el progreso "prometeico" de la humanidad se ha identificado al aumento de la producción, sin consideración de las destrucciones infligidas a este medio ambiente que, para el hombre, no significaba existencialmente nada.

La subida de la obesidad en los países occidentales tiene valor de símbolo. Es toda la sociedad occidental la se ha llegado a ser obesa por bulimia de consumo y beneficio. El objetivo de la Forma-Capital es la acumulación ilimitada del capital, concebido como un valor en si que devalúa todos los otros. Su motor es el ideal delirante de la expansión indefinida, de la ilimitación del Gestell (soporte), que está en obra en la lógica económica y comercial. Es a esta hibris que la ecología opone la phronesis, la virtud de prudencia que aspira al equilibrio armonioso. Entre 1950 y hoy, el comercio internacional se ha multiplicado por 18, y el crecimiento económico ha sido más fuerte que el registrado desde los principios de la historia humana. Si tal crecimiento engendrara mecánicamente el bienestar, se viviría hoy día en el paraíso, lo que dista mucho de ser el caso. El planeta es cada día más feo, más pobre, más uniforme. Se transforma en un extenso depósito de basuras donde el aire, en el sentido literal del término, se vuelve irrespirable.

Nietzsche, en un pasaje famoso, pretendía explicar "cómo el mundo verdadero se ha convertido en una fábula". Vivimos en esta fábula, que se pretende más real que lo real, y cree incluso poder instituirse como correspondiente al advenimiento del "reino de lo real". Una tal evolución no ha sido el resultado de la casualidad. Bernard Guibert observa muy precisamente que "la economía no habría sido “desencastrada” de lo social si nuestro imaginario occidental" no hubiera sido “colonizado " por el fetichismo del capital y si nuestras palabras no hubieran recibido de este fetichismo la catastrófica eficacia representativa que abruma al tercer mundo con nuestro "desarrollo".

El hombre de la Antigüedad quería sobre todo vivir en armonía con la naturaleza. Se sabe por qué revocación este ideal se hundió. Inicialmente, el cristianismo, haciendo del mundo un objeto creado por Dios, vació del mismo golpe su dimensión de sagrado intrínseco. El mundo se convierte entonces en un simple decorado, un lugar de existencia momentáneo, un valle de lágrimas que no puede valer más por el mismo ("maldito sea el suelo a causa ti! ", Gen." 3,17).El hombre no es ya tomado en relación de co-pertenencia con el ser del mundo. El cosmos no constituye ya un modelo. La Biblia ha hecho del hombre su propietario, o al menos su usufructuario: "sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y dominadla" (Gen. 1,28). Para el cristianismo, escribe Clive Ponting, "no es percibida como sagrada. Ella está abierta a la explotación humana fuera de todo criterio moral”. Segunda etapa: con Descartes, el

"desencantamiento" del mundo se hace radical.

El mundo se convierte en un puro objeto inanimado, desprovisto de alma, de finalidad y de sentido, el simple reservorio de recursos que el hombre puede reconocer y apropiarse a su manera, para llegar a ser "maestro y dueño de la naturaleza". El entorno está así totalmente librado al desencadenamiento de la "razón" instrumental y a la explotación utilitaria. Con la entrada en la era moderna, finalmente, que generaliza la ideología del progreso y la axiomática del interés, el beneficio se convierte en la ley universal. Paralelamente, el dogma de la "mano invisible" y de la " armonía natural de los intereses " vienen a confortar la antropología individualista de las Luces. Todas las relaciones sociales se "reifican" y se transforman en mercancías. El saqueo y la devastación del planeta se hacen posibles por el desarrollo de la tecno-ciencia.

A través de la interrogación sobre el sentido del crecimiento, es evidentemente toda la cuestión de la naturaleza humana, de la relación del hombre con la naturaleza y de las finalidades de la presencia humana en el mundo lo que se plantea. El ecologismo no sabría hacer economía de una antropología, que condiciona ella misma lo que se puede esperar de una política. Alain Caillé no tiene culpa, desde este punto de vista, de decir que el ecologismo no depende solamente de argumentos económicos o científicos, sino que "compromete elecciones éticas y metafísicas".

En la misma medida en que se propone romper con toda forma de devastación de la naturaleza y huida hacia delante del productivismo, el ecologismo implica una ruptura radical con la ideología de las Luces, es decir la ideología de la modernidad, cuyo motor fue la creencia en el progreso, la voluntad de apresamiento del mundo y toda esta tradición que, a pesar de sus contrastes, proclama de distintas maneras que la biosfera no tiene ningún valor en si misma, o que ella no adquiere una más que después de haber sido transformada artificialmente por una humanidad deseosa de hacerla el medio de su potencia y de su "felicidad". Ahora bien, incluso si se puede interrogar retrospectivamente sobre la compatibilidad de las aspiraciones del movimiento obrero y el socialismo en general con la herencia de las Luces, es de esta ideología que ha salido la izquierda clásica de la época moderna. Los ecologistas, que siguen generalmente situándose a la izquierda, y que tienen el derecho a hacerlo, deben darse cuenta que la izquierda de la que se reclaman es necesariamente muy diferente de aquélla que generó el pensamiento de las Luces. Por este motivo deben por lo tanto observar de otra manera a los pensadores de derecha que, a menudo antes que ellos, han denunciado también la ideología de las Luces, quedando entendido que los hombres de derechas deben, por su parte, llevar también otra mirada sobre esta otra izquierda. Eso implica, por una y otra parte, una toma de conciencia de la aparición de un paisaje ideológico completamente nuevo, que hace las antiguas separaciones obsoletas y tiene por consecuencia inevitables convergencias. Para decirlo en otros términos, una izquierda socialista que habría sabido terminar con el "progresismo" sería el socio hoy absolutamente natural de una derecha que, por su parte, habría sabido romper con el autoritarismo, la metafísica de la subjetividad y la lógica del beneficio.

¿Es posible implementar el decrecimiento?

"Todo el problema, escriben Bruno Clémentin y Vincent a Cheynet en la revista Silence, consiste en pasar de un modelo económico y social fundado sobre la expansión permanente a una civilización "sobria" en que el modelo económico ha integrado la finitud del planeta ".Ciertamente, pero ¿cómo? Ya que es una cosa a desear la desaparición de la publicidad, el fin de las grandes superficies en beneficio de los comercios de proximidad, la promoción de los productos., locales en lugar de los productos importados, la supresión de la agricultura intensiva y de los embalajes desechables, la extensión de los transportes en común, la redefinición y el reparto del trabajo, etc., pero

es evidentemente otra cosa saber cómo todo eso puede ser realizado.

Muchos "objetores del crecimiento" abogan en favor microsociedades autónomas bastándose lo más posible a ellas mismas. La relocalización de la producción es también uno de los temas centrales de la bio-economía. Para Pedro Rahbi, una de las figuras de "ecología en Francia," es necesario volverse a poner a producir lo más cerca posible de los lugares de consumo”. Relocalizar, eso significa producir localmente lo esencial de los productos, que sirven para cubrir las principales necesidades de una población, a partir de empresas locales financiadas por un ahorro recogido también localmente. Paralelamente, otro objetivo esencial sería hacer a los usuarios con el dominio de sus usos. Los usuarios, hoy, piensan exclusivamente sus usos en términos de necesidades, que deben solucionarse gastando los salarios que han ganado Hacerles maestros de sus usos consistiría en permitirles extraer directamente su renta (y no más su salario) de la masa de los productos y servicios disponibles. Es el fundamento del distributismo.

Tales propuestas pueden dar que reflexionar. Es preciso reconocer, sin embargo, que a menudo se presentan de una manera bastante borrosa. Serge Latouche ha escrito por ejemplo que una política de disminución "podría consistir en primer lugar en reducir, o incluso suprimir, el peso sobre el entorno de las cargas que no aportan ninguna satisfacción". El problema es que la satisfacción es un concepto muy subjetivo. ¡Mucha gente encuentra al parecer muy "satisfactorio" lo que otros consideren como de naturaleza a no aportar ninguna verdadera satisfacción! Latouche cita también "la puesta en cuestión del volumen considerable de los desplazamientos de hombres y mercancías sobre del planeta", y el abandono de la política de obsolescencia programada de los productos que no tiene "otra satisfacción que hacer girar siempre más rápidamente del megamáquina infernal". Se está muy de acuerdo. Pero como el sistema capitalista no aceptará obviamente nunca tales medidas, que equivalen para él a ver disminuir sus beneficios, puede uno preguntarse qué tipo de autoridad podrá ponerlos en obra o imponerlos. La instauración del sistema económico que no exija un crecimiento perpetuo del consumo parece hoy inimaginable. ¿Quién podría encargarse? ¿Y cómo tal sistema se impondría a escala planetaria, o al menos continental, lo que es una de las condiciones de su funcionamiento?

Serge Latouche afirma por otra parte que disminución” no significa necesariamente recesión ", ni incluso “crecimiento negativo". ¿No es jugar con las palabras? En la hora actual, está claro que una reducción del consumo, doblado de una disminución de los desplazamientos de hombres y mercancías, se traduciría en un debilitamiento correspondiente del comercio mundial, al mismo tiempo que por una subida del paro y por la imposibilidad de mantener los programas sociales hoy en vigor. La recesión es generadora de paro y empobrecimiento. Hay buenas oportunidades de que un retroceso anual permanente del crecimiento desencadenara, en las condiciones presentes, un verdadero caos social. La reciente desindustrialización de Rusia (que redujo en 35 % sus emisiones de gas de efecto invernadero desde la caída del Muro de Berlín) sobre todo se tradujo en una desagregación del tejido social y un empobrecimiento de las masas.

El decrecimiento, dicen sus partidarios, será alcanzado por una moderación de nuestro modo de vida. ¿Sí, pero cómo llegar allí? La cuestión se plantea a la vez desde el punto de vista antropológico y desde el punto de vista político. Si es cierto que el hombre no aspira inevitablemente a "siempre más" - y que es perfectamente capaz de hacer la diferencia entre más y mejor -, no se deduce que acepta un menos que le aparecerá inevitablemente como la pérdida de un acervo. Tanto se pasa fácilmente de lo que no se conoce, como es más difícil pasar de lo que se conoce o de lo que se conoció. Nuestros ancestros no se compadecían de su modo de vida, que no obstante sería mal soportado por muchos de nuestros contemporáneos. El capitalismo no

inventó el deseo de poseer ni la propensión de los hombres a buscar lo que les cuesta menos esfuerzos, les reporta más placer (otro concepto subjetivo) y les incita a gastar tiempo y dinero para consumos inútiles o "irracionales" . Solamente utilizó, reforzó y, sobre todo, legitimó tales comportamientos presentándolos a la vez como normales y siempre positivos. Mientras que la moral social de las sociedades tradicionales tendía a condenar la búsqueda de "lo superfluo", esta misma búsqueda se fomenta hoy por todas partes: tendencialmente, lo superfluo se vuelve lo necesario, o incluso lo esencial. Latouche observa a justo título que los drogados son los más calientes partidarios de su droga. El problema es que en materia de consumo, los "drogados" son muy mayoritarios. Los que han accedido allí no tienen la intención de renunciar, y los que no han accedido allí sueñan con la mayor de las frecuencias a acceder. "Incluso los ricos de los países ricos aspiran consumir siempre más ", reconocen a Bruno Clémentin y Vincent Cheynet." Y esta aspiración no está inducida solamente por la ideología dominante y el condicionamiento publicitario.

Bruno Clémentin y Vincent Cheynet reunirían difícilmente la opinión alrededor de un programa que ellos enuncian en estos términos: "El refrigerador sería sustituido por una pieza fría, el viaje a las Antillas por un garbeo en bicicleta por los Cevennes, el aspirador por la escoba y la bayeta, la alimentación carnívora por una casi vegetariana, etc." De la misma forma, un eslogan tal como: "mañana, tendrán menos y compartirán más" suscitará difícilmente el entusiasmo de las masas. La llamada a la "economía económica", o la "frugalidad" o la "simplicidad voluntaria" es muy simpática, pero no puede hoy inspirar sino comportamientos individuales. A escala de la sociedad global, tiene todas las oportunidades de seguir siendo un voto piadoso. ¿Cómo hacer volver de nuevo a una población que no aspira más que a consumir a costumbres frugales ", sabiendo por añadidura que el modelo no es viable más que si se generaliza?

Los partidarios del decrecimiento lo presentan obviamente no como un ideal alcanzar, sino como una perspectiva ineludible. Ante las objeciones, tienen a menudo tendencia a adoptar una pose profética y apocalíptica: "de todas maneras, no hay elección. ¡Es el decrecimiento o la muerte! "Es quizá verdad, pero eso no hace un programa."

Latouche está por la pedagogía de las catástrofes: "las catástrofes son nuestra única fuente de esperanza, ya que estoy absolutamente confiado en la capacidad de la sociedad de crecimiento de generar catástrofes." Es en efecto probable. El embalamiento del "megamáquina" no puede terminar más que en la catástrofe, y esta catástrofe resulta de la lógica misma de la Forma-Capital: el sistema del dinero perecerá por el dinero. Pero anunciar "catástrofes" no es bajo muchos aspectos más que un método retórico, ya que nada dice que una catástrofe desemboque en otra cosa que un resultado ... catastrófico. La historia pone de manifiesto que las catástrofes tienen raramente virtudes pedagógicas y que generan generalmente crisis sociales, dictaduras y conflictos mortales.

Mauro Bonaiuti es seguramente más realista cuando escribe: "El proyecto de una economía sostenible requiere más bien una revisión profunda de las preferencias y de la manera de concebir la producción del valor económico. Debe producir rentas utilizando al mismo tiempo menos materia y energía. En efecto, una política ecológica basada solamente en una fuerte reducción del consumo crearía (más allá de un probable fracaso final), vista la distribución actual de las preferencias, una fuerte reducción de la demanda global y un aumento importante del paro y el malestar social [...] Nos es necesario apostar sobre una diferente distribución preferencias a fin de que al decrecimiento de las cantidades físicas producidas no corresponda necesariamente una disminución del valor de la producción. Eso implica obviamente una transformación profunda del imaginario económico y productivo”.

Este es en efecto el punto clave. En el estado actual de las cosas, el imperativo del

decrecimiento debe en primer lugar ser una consigna de higiene mental: el ecologismo comienza con la ecología del espíritu. Es necesario luchar contra la desimbolización del imaginario, que contempla suprimir todo lo que podría ser un obstáculo entre el "deseo" y el consumo. "Habilitar el decrecimiento significa renunciar al imaginario económico, esto es a la creencia que más igual a mejor (61)". No se trata, de paso, de negar la utilidad relativa del mercado ni la función incitativa de la búsqueda de beneficio, sino de salir mentalmente de un sistema en el que mercado y beneficio son los únicos fundamentos. Se trata de cesar de mirar el crecimiento como un fin en sí. Se trata poner lo económico en su lugar, y con ello el intercambio mercantil, el trabajo asalariado y la lógica del beneficio. Latouche dice muy precisamente "para concebir a la sociedad del decrecimiento serenamente y acceder ahí, es necesario literalmente salir de la economía." Eso significa poner en entredicho su soberanía sobre el resto de la vida, en teoría y en la práctica, pero sobre todo en nuestras cabezas". Esta "descolonización del imaginario" implica todo un trabajo de pedagogía y formulación teórica, independientemente de las "catástrofes" por venir en un futuro más o menos próximo.

Pero eso implica también salir de las formulaciones puramente morales. Cuando Latouche escribe: "El altruismo debería predominar sobre el egoísmo, la cooperación sobre la competición desenfrenada, el placer del ocio sobre la obsesión del trabajo, la importancia de la vida social sobre el consumo ilimitado, el gusto de la obra bonita sobre la eficiencia productivista, lo razonable sobre lo racional, etc.", no se puede obviamente sino aprobarlo. Estos no son, sin embargo, más que peticiones de principio. Es particularmente evidente con una fórmula como "el altruismo debería predominar sobre el egoísmo", ya que la verdad es que hay probablemente muchos más egoístas que altruistas en toda sociedad real. Eso no significa que el hombre no sea capaz de altruismo, ni que él sea "malo" por naturaleza. Por naturaleza, no es ni "bueno" ni "malo". El es solamente capaz de ser lo uno y lo otro, lo que hace de él un ser aventurado, imprevisible, y peligroso. Más que quedar en un precepto moral (" el altruismo debería predominar sobre el egoísmo"), que tiene todas las oportunidades de no ser entendido, sería mejor examinar cómo se puede llegar un situación que, concretamente, valorizaría el altruismo y desvalorizaría el egoísmo como actitud general ante la vida." Se pasaría entonces de la moral a la política, basándose al mismo tiempo en una antropología realista. Para decirlo diferentemente, el problema no es que hoy los comportamientos sean lo más a menudo egoístas (hay todas las oportunidades que lo hayan sido siempre); el problema es que vivimos en una sociedad donde, a pesar de las glosas convenidas sobre los "derechos del hombre" y el Vulgata "humanitaria", todo se hace concretamente para animar y legitimar tales comportamientos. No se volverán todos los hombres altruistas. Pero se puede intentar terminar con una ideología dominante que hace insoslayablemente de los comportamientos egoístas (individuales o colectivos) los comportamientos más naturales que sean, porque se basa en una antropología para la cual el hombre, llevado por naturaleza a buscar siempre su mejor interés, se define como un ser enteramente controlado por la axiomática del interés.

Edward Goldsmith considera que reduciendo en 4% al año durante treinta años la producción y el consumo, tendríamos una oportunidad de escapar a la crisis global. "con un mínimo de voluntad política", precisa. Este "mínimo" es obviamente una subestimación. La cuestión planteada no es más entonces la de la ecología, sino la de la política y de lo que le queda de capacidad de acción cara a la omnipotencia de los mercados financieros, de las multinacionales y poderes de dinero. Muchos subrayan a justo título que solamente la política puede "reencastrar" de manera satisfactoria la actividad económica en la vida social, pero la cuestión del régimen propio del este tarea se plantea raramente. De golpe, algunos se inquietan por un régimen autoritario que limitaría arbitrariamente la libertad de consumir y emprender. Se agita incluso el espectro de un improbable "ecofascismo autoritario". Sobre este punto,

no es difícil responder que lo que se puede en realidad el temer más, no es el advenimiento de un "fascismo verde", sino más bien la instauración de regímenes despóticos que buscarían legitimarse por su voluntad de mantener a todo precio el nivel de vida de los societarios, aunque fuese a riesgo de una nueva Guerra Mundial. Hubert Védrines, aquí, no tiene culpa cuando observa: "las gentes estarían quizá prestas a sostener no importa qué poder que pretenda perpetuar nuestro modo de vida y consumo por medidas autoritarias, en particular, en materia de energía (64)". Las palabras del antiguo Presidente americano George Bush (padre) son reveladoras: "nuestro nivel de vida no es negociable". Es la actitud que había adoptado también Bill Clinton para explicar su negativa a firmar el protocolo de Kioto: "no firmaré nada que pueda dañar nuestra economía". Si para los Americanos, el nivel de vida no es negociable, eso significa que todo debe ser puesto en obra para preservarlo, cualquiera que sean las consecuencias. Así se dibuja el horizonte de un universo cada vez más invivible, donde se saturarían poco a poco todos los mercados posibles, a pesar de la invención permanente de nuevos artilugios, y donde el crecimiento llegaría a ser cada vez más costoso, hasta el punto que podrían ser "razonablemente" previstas guerras para atenuar la reducción tendencial del tipo de beneficio.

Pero la cuestión de la puesta en obra propiamente política de un verdadero decrecimiento queda puesta. ¿Es posible traer la "simplicidad voluntaria" sin atentar contra las libertades ni salir de un marco democrático? ¿Y si no se puede ni imponer el decrecimiento por la fuerza ni convertir a la mayoría de la población a la "frugalidad" por las virtudes de la sola persuasión, que queda? La teoría del decrecimiento queda demasiado a menudo muda sobre este punto.

La perspectiva general, no es menos apremiante. Serge Latouche cita esta observación a un buen texto de Kate Soper: "Los que abogan por un consumo menos materialista a menudo son presentados como ascetas puritanos que buscan dar una orientación más espiritual a las necesidades y a los placeres. Pero esta visión es en muchos aspectos engañosa. Se podría incluso decir que el consumo moderno no se interesa suficientemente por los placeres de la carne, que no se preocupa bastante de la experiencia de los sentidos, que está obsesionado demasiado por toda una serie de productos que filtran las gratificaciones sensorias y eróticas y se nos alejan. Una buena parte de los bienes que son considerados como esenciales para un elevado nivel de vida son más anestesiantes que favorables a la experiencia sensual, más avaras que generosas en materia de convivialidad, de relaciones de buena vecindad, de vida no estresada, de silencio, olor y belleza [...] un consumo ecológico no implicaría ni una reducción del nivel de vida, ni una conversión de masa hacia la extramundanidad, sino más bien una diferente concepción del nivel de vida misma". "Si lo "local" es ambiguo en razón de su extensión geográfica de geometría variable […], observa Serge Latouche, reenvía de manera no equívoca al territorio, incluso a la región y más aún a los patrimonios instalados (materiales, culturales, relacionales), por tanto a los límites, a las fronteras y al enraizamiento" (Survivre au développement, op cit p 45). Y más lejos: "En lo que concierne a los países del sur […] se trata menos de crecer (o de crecer además) que de reanudar el hilo de su historia roto por la colonización, el imperialismo y el neo-imperialismo militar, político, económico y cultural, para reapropiar su identidad".

Los llamados países en desarrollo

Los adversarios del decrecimiento alegan también de la situación del tercer mundo que, a su modo de ver, tendría obviamente necesidad de crecimiento para salir del "subdesarrollo". En los países pobres, donde la población no come siempre cuando aprieta el hambre, la reducción del nivel de vida aparece moralmente como un objetivo dudoso e inaceptable. ¿Cómo puede preconizar la disminución en un momento donde tantos hombres viven aún en una total indigencia? La denegación del crecimiento aparece como un ideal de ricos, en un momento en que los

pobres no aspiran más que a cesar de serlo. Los partidarios del decrecimiento pueden entonces ser diabolizados como despreciadores de las aspiraciones legítimas del tercer mundo.

Esta crítica tiene de interesante que se la encuentra también tanto en algunos medios altermundialistas o de extrema izquierda - que estigmatizan también la simpatía de los partidarios del decrecimiento para las sociedades tradicionales, su defensa de la causa del pueblo, su voluntad "de permitir a los países del Sur volver a entablar con sus tradiciones" - como en los medios más liberales. Las grandes instituciones mundiales, apoyadas por las sociedades multinacionales, son los primeras razonar como si el modo occidental fuera un modelo exportable a todo el mundo. Todas estas críticas se basan en realidad en la idea de que el desarrollo es el único medio para los países del tercer mundo "de salirse".

Además de que el decrecimiento deberá por supuesto ser en primer lugar puesto en funcionamiento en los países occidentales, ya que "el post-desarrollo es necesariamente plural" (Latouche), es fácil responder a este argumento que el desarrollo no permitirá nunca al tercer mundo salirse, y que es al contrario desde que busquen "desarrollarse" cuando los "países pobres" acumulan los "retrasos" y ven su situación global deteriorarse. La pobreza del tercer mundo, en otros términos, no resulta de un insuficiente desarrollo, sino completamente de su inserción en del sistema del desarrollo. Es en gran medida el resultado de la organización actual del mundo, de las capacidades predadoras del sistema capitalista y de la división internacional del trabajo.

Se cree que las poblaciones del tercer mundo vivían, antes del tiempo de la industrialización y del "desarrollo", en condiciones aún más miserables que hoy. Pero es lo contrario lo que es verdadero. Los relatos de los primeros viajeros en las tierras alejadas (Mungo Park, Poncet et Brevedent, etc.) están de acuerdo sobre la ausencia de miseria, la abundancia material relativa y la buena salud física que eran la regla en la mayoría de las sociedades tradicionales. Al igual que el campesinado europeo, éstas producían lo esencial de lo que consumían y se bastaban a ellas mismas. Además, la noción misma de "pobreza" no tenía absolutamente el sentido económico que le da la modernidad comercial. La palabra "pobre" simplemente no existe en la mayoría de las lenguas africanas - su equivalente más cercano es "huérfano". Los hombres de las sociedades tradicionales poseían pocas cosas, pero no se consideraban como “pobres", tanto más que todos se insertaban en una red de relaciones sociales, comunidades orgánicas y familias ampliadas estructuradas en clanes. Estando “encastrada” la economía (Karl Polanyi) en las relaciones sociales, todas las funciones que se consideran hoy día como funciones económicas estaban consideradas como funciones sociales no monetizables. El PNUD define hoy la pobreza humana como un conjunto de faltas. Pero realmente, la pobreza no es fundamentalmente del orden de la falta, ni que exprese una relación entre una determinada suma de necesidades y los medios satisfacerlos, es una relación entre los hombres. "La pobreza es un estado social, y como tal una invención de la civilización", escribe Marshall Sahlins. La pobreza en sentido moderno del término es al contrario una situación económica (la pobreza monetaria, caracterizada por la debilidad de la renta) que encadena una desvaloración social. No puede pues comprenderse más que en términos de anomia (Durkheim) y exclusión. Son las sociedades ricas, llamadas de abundancia, quienes dan más importancia el concepto de escasez.

El desarrollo, como lo ha mostrado bien Edward Goldsmith, no crea la riqueza, sino la pobreza. En el tercer mundo, implica la entrada el sistema de la división internacional del trabajo (en virtud de la teoría de la "ventaja comparativa" de Ricardo), cuyas consecuencias son el empobrecimiento de los mercados interiores a causa de la prioridad otorgada a las exportaciones, la fragilidad económica y la dependencia con relación a los precios mundiales, la desaparición de las culturas campesinas y el agotamiento de las culturas de supervivencia (principal causa de las hambrunas), el endeudamiento

permanente, la urbanización salvaje, etc." La renta global de los un 20% de habitantes más pobres del planeta disminuyó de más de la mitad entre 1960 y 1977. En Indonesia, la pobreza aumentó un 50 % desde 1997. En Rusia, pasó de 2,9 un 32,7% entre 1966 y 1998. Animar a los países del tercer mundo "recuperar su retraso", esto es a endeudarse "para desarrollarse" y desarrollarse para poder consumir más, tiene por único resultado volver estos países más dependientes, más vulnerables y más pobres.

Algunas notas sobre el problema energético

Los últimos campos de petróleo gigantes han sido descubiertos en los años sesenta. Los de Arabia Saudita, primer productor mundial, cuya explotación ha comenzado hace sesenta años, deberían comenzar declinar en los años que vienen - tanto más que se inflaron artificialmente sus reservas en los años ochenta, a raíz de la "guerra de las cuotas" que favorecía los países de la OPEP que poseían las reservas más importantes. Desde 1980, se consumen en el mundo cuatro barriles de petróleo por cada barril descubierto, lo que significa que desde un cuarto siglo el nivel de consumo sobrepasa el de las reservas descubiertas. El margen de seguridad, que mide la diferencia entre el consumo y la capacidad de producción de petróleo, es hoy a penas del 1 %. Se puede ciertamente imaginar que nuevos yacimientos gigantes hoy desconocidos se descubrirán, en particular, en el Canadá, o incluso en Rusia, pero muchos especialistas dudan. El mundo entero ha sido explorado ya. Tales perspectivas no hacen de todas maneras más que retroceder vencimiento. Está claro que, cualesquiera que sean las reservas de petróleo disponibles, representan una cantidad finita y que ellas se consumirán completamente un día.

Es necesario saber, por otra parte, que no se extrae el petróleo de una manera continua, a precio constante, de la primera a la última gota. La producción de un campo petrolífero sigue una curva en la cumbre a la cual se encuentra un pico (peak oil), que se llama el "pico de Hubbert" – del nombre del geólogo King Hubbert, que lo calculó el primero -, el cual corresponde aproximadamente al momento en que, habiendo sido extraída la mitad aproximadamente del petróleo disponible, la producción petrolífera comienza a operar con rendimiento decreciente. Más allá de este pico, las cantidades disponibles llegando a ser más raras y la eficacia energética menguante, se asiste una subida regular de los precios.

En 1956, Hubbert predice que el peak oil se alcanzaría en los Estados Unidos hacia 1970.Chocó con la incredulidad general. El pico se alcanzó en 1971: desde esta fecha, la producción de petróleo bruto en Norteamérica no ha dejado de bajar, lo que aumenta la vulnerabilidad de los americanos en materia de suministro energético. Ahora bien, los carburantes quemados en los Estados Unidos, en alza media un 2,3% al año desde 1986, representan ellos solos un 14% del consumo petrolero mundial. Es obviamente la razón por la cual los Estados Unidos se emplean en controlar lo más posible las regiones del mundo (Oriente Próximo, Asia Central) productoras de petróleo y las que constituyen sus principales vías de transporte. De donde las guerras en Irak y Afganistán.

A escala del planeta, el peak oil señala el límite máximo a parir del cual no se puede compensar más la decadencia de la producción de los campos existentes con nuevas explotaciones. Por lo tanto, una subida de la inversión no se traduce ya en una subida correlativa de la producción.

Es el fenómeno de la "depleción" ¿En qué momento se alcanzará el pico de Hubbert para el conjunto de la producción petrolífera mundial? Algunos expertos piensan que eso podría producirse de aquí a una veintena, o incluso una treintena de años. Otros, como los geólogos Jean Laherrére, Alain Perrodon y Merluza Campbell, fundadores de la Asociación para el estudio del pico de petróleo y el gas (ASPO), estiman que el pico se alcanzará a partir de 2010, esto es casi mañana. Los hechos parecen darles razón. Pero en cualquier caso, si la divergencia entre las previsiones de los "optimistas" y las de los "pesimistas" solo es de cerca de 30 años, está claro que la perspectiva es ya inquietante.

El barril de petróleo, que sobrepasó en octubre de 2007 el cabo de los 90 dólares, debería alcanzar el precio de 100 dólares de aquí a poco tiempo. Si las hipótesis pesimistas se confirman, esto no será más que el principio de una elevación. El economista Patrick Artus piensa que en 2015, ¡el curso del bruto podría alcanzar cerca de 400 dólares por barril! A partir del momento en que el pico de Hubert se haya alcanzado, los costes de extracción y explotación del petróleo no dejarán de aumentar. La demanda seguirá creciendo mientras que la oferta seguirá decreciendo, las consecuencias serán explosivas. El petróleo, se dijo ya, no se utiliza solamente en efecto para los transportes. Entra en la composición de una muchedumbre de productos de los que se sirve cotidianamente: materias plásticas, abono e insecticidas, ordenadores, juegos de construcción, revestimientos de carreteras, asientos de coche, medias de nailon, etc. El encarecimiento de los precios conducirá a concentrar la utilización del petróleo sobre los usos de más fuerte valor añadido, como los sectores de los transportes y de la química. La industria aeronáutica se encontrará alcanzada de frente, lo mismo que la agricultura (la utilización de abono en el mundo pasó de 14 millones de toneladas en 1850 a 141 millones de toneladas en el añoo 2000). El comercio internacional también estará afectado: se dejará de exportar o hacer retirar al otro extremo del mundo los productos que pueden ser consumidos in situ. No será ya cuestión que peces pescados en Escandinavia vayan a Marruecos para allí ser vaciados, que se consuman en Europa frutas transportadas por avión a partir de Chile o de Sudáfrica, etc ciertos productos, que se beneficiaban hasta ahora del bajo nivel de las tarifas de transporte, volverán a ser de productos de lujo. Las deslocalizaciones perderán una parte su de interés. Las grandes ciudades, que han sido concebidas a partir del transporte automóvil, se encontrarán ellas mismas transformadas.

Las consecuencias para el sistema financiero mundial serán obviamente enormes. En la hora actual, los Estados Unidos sacan un provecho considerable del sistema de los petrodólares. Todos los países que desean importar petróleo deben pedir prestados dólares para pagarlo, sosteniendo así de manera artificial esta divisa, que es la vez una moneda nacional y una unidad de cuenta internacional. En la práctica, eso significa que los Estados Unidos pueden así permitirse un déficit comercial considerable sin consecuencias inmediatas. Si este sistema se detiene, serán los primeros en sufrirlo.

Antes incluso que las reservas se agoten completamente, la subida del precio del petróleo puede pesar de manera drástica sobre su explotación. Para extraer petróleo, el carbón o arenas bituminosas, se necesita en efecto energía, y aún de petróleo. En otros términos puede llegar un momento en que la extracción misma no sea ya rentable, y esto cualquiera que sea el precio del mercado. ¡Si es necesario quemar un barril para extraer uno, no se hará, incluso si el precio del barril es de 10.000 dólares! Es lo que los economistas clásicos no llegan comprender.

La esperanza de muchos es obviamente poder recurrir a energías de sustitución. Existe teóricamente un número bastante grande, pero las posibilidades que ofrecen son aún limitadas. Los petróleos no convencionales, como los aceites pesados de Venezuela y las arenas bituminosas del Canadá, exigen para ser extraidos casi tanta energía como permiten recuperar. El gas natural puede servir para mejorar la extracción del petróleo o fabricar gasolina de síntesis, pero aún, gastando mucha energía. Además que sus reservas no son tampoco inagotables, de su baja densidad lo vuelve difícil de transportar (su transporte vuelve de 4 a 5 veces más costoso que el del petróleo), y las instalaciones para enfriarlo y regasificarlo son costosas. Las reservas de carbón son más importantes, pero es una energía muy contaminante y que contribuye doblemente al efecto invernadero, puesto que su extracción causa emisiones de metano (que posee un efecto invernadero 23 veces más potente que el CO2), mientras que su combustión libera gas carbónico en gran cantidad (1,09 tonelada de carbono por tonelada equivalente petróleo de carbón). El problema esencial de la energía nuclear reside,

como es sabido, en el almacenamiento de los residuos radioactivos con duración de vida larga (y en una catástrofe siempre posible). Esta energía por otro lado no sustituye al complejo petroquímico y a los productos de consumo corriente que se derivan de ella. El hidrogeno es un vector de energía, pero no una fuente de energía, y su producción comercial cuesta de 2 a 5 veces más costoso que los hidrocarburos utilizados para fabricarlo. Además, el precio de su almacenamiento es 100 veces más elevado que el de los productos petrolíferos, y cada vez que se produce una tonelada de hidrógeno, se producen también 10 toneladas de CO2. Las energías renovables están, ellas, suministradas por el viento, el agua, los vegetales y el sol. Por el momento, solo representan un 5,2% de toda la energía consumida en el mundo. Aunque sean a priori más prometedoras, sería ilusorio esperar demasiado.

Los vegetales tienen una muy baja capacidad energética. La madera- energía (valorización de los subproductos de la cadena de la madera) implica una deforestación intensa. Los biocarburantes elaborados a partir de la remolacha, la colza o de la caña de azúcar, como el etanol, tienen un rendimiento bastante escaso. La energía solar, recogida por las células fotovoltaicas, tiene ella también un rendimiento limitado. El solar térmico solo es aún objeto de una explotación confidencial. La energía hidráulica es más competitiva, pero exige inversiones muy pesadas. La energía eólica es muy barata, pero solo funciona de un 20 a 40% del tiempo, habida cuenta de la variación de los vientos. Otros métodos, como el biogás, la talaso-energía, la energía de las corrientes submarinas, etc. tienen sus propios límites.

Quedan técnicas de las que se habla a veces, como la fusión nuclear, la "fusión fría", el secuestro del carbono o las centrales solares espaciales, pero la mayoría de entre ellas solo están hoy en estado de proyecto y casi todas requieren un consumo excesivo de energía que vuelve su balance neto previsible dudoso. La mayoría de las energías alternativas solo presentan por otra parte interés a causa de la existencia de un petróleo barato. Es necesaria por ejemplo mucha energía para extraer el carbón y transportar el mineral. Para fabricar electricidad, es necesaria aún la energía, hoy proporcionada por el petróleo, el gas o el carbón. De la misma manera, los biocarburantes necesitan abono y pesticidas, que estuvieron en el origen de "revolución verde" y exigen pues petróleo para tener un rendimiento suficiente."

Aún, se puede por supuesto imaginar que se descubrirán nuevas formas de energía en el futuro. En abstracto es siempre posible - pero por el momento, hacer tal apuesta no es más que un acto de fe. La verdad es que, en el estado actual de las cosas, ni las energías renovables, ni nuclear clásico, ni las otras energías de sustitución conocidas de los investigadores pueden sustituir al petróleo con la misma eficacia energética y los costos tan reducidos.

El agotamiento programado de las energías fósiles ha dado ya lugar a guerras por el petróleo. Se puede también esperar, en las décadas que vienen, guerras del agua. Entre 1950 y 2000, el consumo de agua en el mundo en efecto se ha más que triplicado. Ella misma se ha multiplicado por seis durante los ocho últimos años. El hombre consume hoy cerca del 55% de los caudales disponibles fuera de las crecidas, y un 65% de estas extracciones están vinculados a las necesidades de riego de la agricultura. Ahora bien, ahí también, la demanda no cesa de crecer, aunque no sea más que por causa del crecimiento demográfico y la contaminación de las capas freáticas. El agua está llamada pues a volverse ella misma un producto raro. Conflictos larvados por este tema existen ya entre Turquía y los países vecinos, entre Israel y Palestina, entre la India, Pakistán y Bangla Desh, entre Egipto, Etiopía y Sudán, etc.

Según Peter Barrett, "la continuación de la dinámica de crecimiento actual nos pone cara la perspectiva de una desaparición de la civilización tal como la conocemos, no en millones de años, ni incluso en milenios, sino de aquí al final este siglo.

Pensar la ecología más allá de la modernidad

José Javier Esparza

La preocupación ecológica se ha convertido en uno de los grandes asuntos de nuestro tiempo. Esta "sensibilidad verde" no es algo gratuito ni una moda efímera: responde a la constatación de un extraordinario deterioro de la naturaleza. De ahí nacen tanto los movimientos ecologistas como las políticas medioambientales de nuestros gobiernos. Pero la crisis de la naturaleza debe también tener sus efectos en nuestra concepción del mundo, en nuestra manera de entender la vida y la posición natural del hombre. Eso exige una crítica general de la modernidad que ni los "verdes" al uso ni los gobiernos están en condiciones de afrontar. Y sin embargo, el verdadero reto es ese: si la modernidad ha provocado la crisis de la naturaleza, habrá que pensar la naturaleza más allá de la modernidad.

Podemos discutir las consecuencias reales del «efecto invernadero», la verosimilitud literal del «calentamiento global» o las dimensiones exactas del agujero polar en la capa de ozono. También podemos poner en cuestión la conveniencia de tales o cuales políticas ecológicas y la viabilidad de ciertas energías alternativas. Lo que parece indiscutible, en todo caso, es que el deterioro de la naturaleza ha alcanzado un punto extremo. Eso lo constatarán por igual el agricultor que observa el comportamiento rutinario de la naturaleza, el ciudadano urbano que cotidianamente afronta la contaminación o el especialista que mide las variables de la atmósfera y sus movimientos. Sin duda existe una «histeria verde» que conduce a adoptar posiciones extremas, frecuentemente descabelladas, pero eso no debería ocultar lo esencial: hoy el equilibrio natural es más frágil que nunca. Lo cual amenaza nuestra supervivencia como especie, pues la vida humana no podría continuar en un planeta cuyo equilibrio se haya alterado.

El origen de la crisis ecológica

Esta fragilidad no es un fenómeno fatal, un accidente, un azar del destino. Al contrario, ha sido el producto directo de una manera de estar en el mundo, de organizar la vida individual y colectiva, la cual deriva a su vez de una manera de entender el mundo, de una filosofía. Podemos resumir esta filosofía en un axioma: el hombre es el centro del universo y la naturaleza está puesta a su disposición como un instrumento, como una herramienta para su felicidad. Este axioma ha configurado el centro de la visión moderna del mundo, que otorgó al hombre el protagonismo absoluto en la Historia natural. El humanismo, que pasa por ser la glorificación de la libertad individual, de la conciencia del sujeto, es también una condena expresa de la naturaleza, convertida en esclava del hombre ensalzado. Se trata de un tópico que encontramos claramente en los primeros filósofos modernos, en Descartes y en Bacon, y que pasará intacto a la Ilustración: la realización de las esperanzas humanas gravita sobre el conocimiento, el cual exige dominar la naturaleza, someterla, venciendo la coacción de los elementos. Tal centralidad humana, con la consiguiente devaluación de la naturaleza, será desplegada por todas las filosofías de la modernidad. La explotación instrumental de la naturaleza es una consecuencia directa y exclusiva del pensamiento moderno.

Hay una cierta polémica doctrinal en torno al origen de esta devaluación de la naturaleza: ¿Cómo y por qué se produjo? Lynn White, en un célebre texto, remontó el fenómeno a la visión del mundo propagada en el ámbito judeocristiano. Partió de una constatación elemental: el desarrollo tecnológico a costa de la naturaleza se produce inicialmente en el occidente europeo cristiano. Y de ahí White dedujo —brillantemente, por cierto— que las raíces de la crisis ecológica eran claramente religiosas. Es la Biblia la primera que proclama la sujeción de la naturaleza, su sumisión a un hombre que recibe de Dios mismo el encargo de crecer y multiplicarse. Cuando Descartes —un católico— divida la existencia en res cogitans y res extensa, espiritual y divina la primera,

material y por tanto dominable la segunda, no hará sino formalizar la división de los órdenes de conocimiento prescrita en el Deuteronomio y el Levítico. Los pueblos precristianos, en Europa y fuera de ella, aún consideraban la naturaleza como preñada de sacralidad, divina en sí misma, lo cual se traducía en ritos que hasta hace poco han perdurado. El cristianismo, por el contrario, priva a la dimensión natural de cualquier rasgo santo.

A la tesis de White cabe oponer —el propio autor lo hace— argumentos de matiz: en el cristianismo, desde San Agustín hasta San Francisco de Asís, hallamos también una mirada atenta y amorosa a la naturaleza, la mirada que se dispensa a los dones de Dios. Inversamente, en el mundo precistiano hallamos claros ejemplos de actuaciones agresivas contra el medio natural, como aquel conocido episodio en el que los antiguos griegos, para proteger a sus rebaños, emprendieron el exterminio masivo de los depredadores naturales de las cabras (lo cual, por cierto, se saldó con una calamitosa sobreabundancia caprina). Sin embargo, se impone la evidencia de que la técnica moderna sólo se desarrolla originalmente en el occidente cristiano; que ello se produce muy temprano, desde la alta edad media, con instrumentos como nuevos arados tan eficaces como destructores; que esto ocurre en un medio donde ha crecido la convicción de que la naturaleza ha sido puesta a disposición del hombre por el mismo Dios; que a partir de aquí, en fin, el occidente cristiano —y ningún otro escenario— conoce un desarrollo tecnológico extraordinario y, a la par, una vertiginosa destrucción de la naturaleza.

Lo que desatará la libre veda sobre el medio natural es la secularización de estas convicciones de origen religioso, la traducción en términos materiales —materialistas— de aquella vieja prescripción divina. En la operación hay una diferencia decisiva de aliento. El hombre antiguo de matriz bíblica posee el encargo de dominar la naturaleza para sobrevivir: este don divino le alivia la pesada carga de la coacción natural —para mayor gloria de Dios. Pero el hombre moderno deriva del legado divino una responsabilidad que interpreta conscientemente como dominio, señorío, lo cual le inviste de una libertad nueva. El hombre moderno siente su capacidad de dominación como una posibilidad de emancipación. A partir de ese momento, la dominación (técnica) y la emancipación (individual) van a caminar juntas como las caras de una misma moneda —la modernidad. Todos los grandes movimientos de la conciencia moderna pueden interpretarse como avances hacia la emancipación individual, según vio Hegel: la Reforma protestante afirma la conciencia individual ante Dios, la Ilustración afirma la conciencia individual ante el conocimiento, la Revolución afirmará la conciencia individual ante el poder. A lo largo de este proceso hay un solo protagonista: el Yo moderno. Cada nueva afirmación se ejecuta a costa de todo cuanto ate al individuo, incluido el medio natural. En la conciencia moderna, cada movimiento en pos de la libertad exige un acto de dominación material, técnica. Y, de hecho, ese periodo, desde el siglo XVI hasta nuestros días, conocerá simultáneamente la mayor acumulación de progreso técnico en la historia humana y el mayor deterioro de la naturaleza en la historia del planeta. Esa es la historia de nuestras vidas.

Por qué hay que ser (moderadamente) ecologista

Si escribiéramos la historia de la modernidad no desde el punto de vista de los hombres, las naciones o las clases sociales, sino desde el punto de vista de la naturaleza, esa historia podría escribirse como la de un largo cautiverio donde cada nuevo periodo ha representado un aumento de la explotación y la servidumbre, una intensificación del dolor. El suplicio alcanzaría sus más rudas expresiones en el siglo XX, y ello a través de dos hallazgos científicos fundamentales. El primero es la descripción del átomo y la capacidad técnica para su fisión, que alumbra por primera vez la posibilidad de una destrucción universal, absoluta; el conocimiento del último secreto de la materia viene acompañado por la amenaza expresa de la aniquilación total. El segundo gran hallazgo es la composición del código genético y la

capacidad técnica para su manipulación, que paralelamente alumbra por vez primera la posibilidad de rectificar la vida, de variar sus leyes; el conocimiento del último secreto de la vida viene acompañado por la amenaza expresa de su violación, de su explotación.

Sin dejar de escribir desde el punto de vista de la naturaleza, estos dos grandes hallazgos, que describen la cualidad del siglo XX con mayor expresividad que los viajes al espacio, representan necesariamente el final de un proceso —del proceso moderno. Cuando el dominio de la materia llega hasta el punto en que el conocimiento abre la puerta a la destrucción definitiva, entonces no hay más remedio que detenerse —detenerse justo al borde del último abismo, que es el miedo generalizado a una catástrofe irrecuperable. Y cuando el dominio de la vida La historia de la modernidad vista desde la naturaleza: un largo cautiverio de dolor llega hasta el punto en que es posible producirla técnicamente, orientarla de manera consciente, rectificar sus reglas, entonces no hay más opción que pararse y mirar alrededor —pararse precisamente allá donde todo es posible, porque ahí surgen las grandes preguntas sobre lo que debe estar vetado. Ambos episodios significan lo mismo: el trayecto se detiene porque crece exponencialmente la sospecha de que un paso más allá sería fatal. Y esta vez la fatalidad no afectaría sólo a los bosques, los ríos o los campos, sino a la supervivencia misma de la humanidad sobre el planeta. El camino de la dominación en nombre de la emancipación, que es el camino de la modernidad, ha conducido a un lugar donde todo nuevo gesto de dominio revertiría ya no en libertad, sino en esclavitud y muerte. Por eso la pregunta acerca de las condiciones de supervivencia de la humanidad se convierte en un elemento central de nuestro tiempo; por eso nuestro tiempo necesita reconsiderar la posición del hombre respecto a la naturaleza.

La preocupación ecológica nace, pues, de circunstancias materiales, concretas, fácilmente reconocibles, que llevan a reformular la pregunta sobre la posición del hombre en el mundo. La vieja respuesta, aquella que nos señalaba como amos y señores, ya fuera en nombre Dios, ya en nombre de nuestra libertad, ha dejado de tener valor de verdad. Ahora ya sabemos que no podemos seguir siendo amos y señores, so riesgo de perecer. Entonces la vista se dirige hacia aquellos que, en otro tiempo, trataron de ofrecer una respuesta distinta. La Ecología, como disciplina científica, nació a finales del siglo XIX por obra del alemán Haeckel. Su principal aportación fue considerar la naturaleza como un sistema vivo y complejo que se sostenía sobre una densa red de relaciones en su interior. Esto puede parecernos hoy una verdad demasiado obvia; sin embargo, en su momento no lo era, y menos lo era aún entender que el hombre forma parte de ese sistema natural, que el papel del hombre ante la naturaleza es inseparable de la naturaleza misma. De aquella percepción se dedujo en el plano social y cultural, de manera más o menos inmediata, una actitud nueva ante la naturaleza, una percepción ya no señorial, sino más bien fraternal de la posición del hombre en el mundo vivo. De aquí nacerán, especialmente en el entorno de los movimientos conservadores, pero no sólo en ellos, las corrientes del amor a la vida natural, del retorno a la tierra, del naturismo, de la educación al aire libre… Maneras de vivir —o de sentir la vida— que en su momento significaron una completa ruptura con los patrones de la vida industrial y que resurgirían medio siglo después, frecuentemente convertidas en moda, al calor de la preocupación ecológica.

Lo más relevante de la ecología científica fue que abrió la puerta a una manera diferente de pensar la existencia humana. Ante todo, la nueva perspectiva venía a rectificar el humanismo. No en el sentido de un sobrehumanismo al estilo nietzscheano ni de un materialismo al estilo marxista, sino, más bien, en el sentido de una sumisión del hombre a las leyes de la naturaleza, que era lo mismo que circulaba ya en el pensamiento contemporáneo desde que Darwin apeó al homo sapiens del pedestal de cenit de la Creación. No es en absoluto caprichoso que esta rectificación del humanismo viniera a desembocar, a través de exploraciones como la

de Heidegger, en un distanciamiento de la Ilustración y sus luces cegadoras, metáfora sustituida por la claridad mucho más tenue de un claro de bosque. Esa actitud implica una resignación, una aceptación de la naturaleza como algo dotado de entidad propia, que exige del hombre una reflexión sobre sus límites. Puede defenderse que en eso pensaban Adorno y Horkheimer cuando escribieron que todo intento por vencer a la coacción natural se resolvía inevitablemente en un aumento de la coacción natural. Frase que pierde todo carácter enigmático si pensamos en las boinas de contaminación que envuelven a las ciudades a causa de esa calefacción con la que contrarrestamos el rigor del invierno: la resistencia a la coacción natural genera otro tipo de coacciones naturales. Por supuesto, lo trágico es que, pese a todo, no tenemos más remedio que combatir la coacción natural para sobrevivir. En esta figura puede resumirse la condición del hombre contemporáneo.

Cómo pensar la relación hombre-naturaleza

El camino que hemos trazado hasta aquí tiene por objeto fundamentar una posición, sentar un punto de partida, a saber: hoy no es posible pensar el mundo sin conceder un lugar preeminente a la cuestión ecológica. Esto no se debe sólo a las eventuales alarmas sobre el deterioro natural (¿acaso si tales alarmas cesaran volveríamos al punto de partida?), sino, sobre todo, a la constatación de que la modernidad, a través de la energía atómica y de la ingeniería genética, ha llegado ya a las últimas fronteras del dominio de la naturaleza. Lo que ahora cabría esperar es que el pensamiento, levantando acta de este punto del camino, sea capaz de imaginar formas nuevas de vivir con la naturaleza; formas que pudieran traducirse en políticas en el sentido más amplio del término. Y este es precisamente el momento en que ahora nos encontramos, al menos en las sociedades más desarrolladas del mundo —las mismas sociedades que en su día abrieron el proceso dominador de la modernidad.

¿Cómo afecta todo esto al pensamiento, a la manera de entender el mundo y de entendernos a nosotros mismos? La preocupación por la naturaleza es prácticamente unánime en nuestro tiempo. No hay discurso público que no haya hecho un lugar para la atención al «medio ambiente», al imperativo ecológico. Los intentos por devolver la naturaleza a un lugar expresamente subordinado, inferior en términos de valor, se reducen a unos pocos ejercicios neoilustrados que reivindican —quizás un tanto precipitadamente— la memoria de Descartes a título de fundador del mito del hombre como rey de la creación. A esos ejercicios no les falta solidez intelectual, pero olvidan algo decisivo, a saber: que ese hombre rey, a lo largo del siglo XX, se ha manifestado como un déspota, como un tirano insaciable y cruel que, en pos de su ambición, «ha convertido todo lo vivo en una gigantesca gasolinera», como decía Heidegger. Lo decisivo es precisamente esto: ya no es posible seguir dentro de los moldes del humanismo, del antropocentrismo.

El verdadero reto intelectual debería consistir en llegar a enfocar el lugar de la naturaleza desde una comprensión global del problema, es decir, una perspectiva que nos permita pensar simultáneamente el orden natural, la posición del hombre en ese orden y la relación entre naturaleza y técnica. En ese marco, la expresión «pensar simultáneamente» significa ante todo una cosa: ser capaces de mantener un equilibrio entre el destino del hombre y el destino de la naturaleza, concebir ese destino como una misma cosa. Pero nuestras categorías mentales parecen poco aptas para operar esa simultaneidad. De hecho, dentro del propio pensamiento ecologista se advierte una clara dificultad para conseguirlo. Y lo que encontramos es, más bien, una dualidad de corrientes contrapuestas: unas, de tipo conservacionista, siguen atadas al modelo antropocéntrico; otras, al contrario, dan en un modelo naturocéntrico que subraya el valor intrínseco de la naturaleza, pero con ello obliteran deliberadamente un factor humano que, sin embargo, es fundamental, porque es ontológicamente imposible pensar al margen de nuestra propia humanidad.

En efecto, en el interior del pensamiento ecológico, las perspectivas de carácter conservacionista pecan de un exceso de

antropocentrismo, es decir, se mantienen demasiado vinculadas a una visión de las cosas donde el hombre ocupa un lugar central. El objetivo de hacer durar los recursos naturales, proteger la biodiversidad y mantener las condiciones naturales de la vida humana es, sin duda, loable, y no cabe duda de que se trata de imperativos ineludibles. Pero si el lugar que destinamos a la naturaleza es el de «recurso», «entorno», «medio », entonces es porque de antemano hemos colocado al hombre en el centro: él es quien administra los recursos, quien cuida el entorno, quien gobierna el medio. Con lo cual, tácitamente, seguimos en el viejo esquema según el cual el objetivo racional del hombre es su propia supervivencia en cuanto especie, esquema en el que la supervivencia de la naturaleza sólo ocupa un lugar secundario, accesorio, instrumental, pues sigue viéndose como algo que está a nuestra disposición. La única diferencia respecto al antiguo modelo del hombre explotador reside en que, ahora, la explotación se ejecutará con más perspectiva de futuro, con más eficiencia (pues se atenderá al correcto mantenimiento del depósito), incluso con cariño (pues se aprenderá a mirar los dones naturales con aquella amable «solicitud» que predicaba San Agustín). Pero, puestos en una situación límite, en este planteamiento nadie dudará en señalar quién es prescindible: la naturaleza.

La corriente contraria, dentro del mismo pensamiento ecologista, podría enunciarse así: el protagonista es el mundo natural en sí mismo y el hombre no es sino una especie más en el conjunto de lo vivo. Ahora bien, este enfoque peca de una errónea interpretación antropológica, es decir, no calibra bien la verdadera posición del hombre en el cosmos. Porque es verdad, efectivamente, que somos una especie más, pero igualmente somos la única especie que ha desarrollado una civilización, una cobertura técnica que forma parte de nuestra propia naturaleza, hasta el punto de que podríamos decir, con Gehlen, que la naturaleza del hombre es la cultura, y ello hasta el extremo de que pensamos la naturaleza. Concebir lo humano como una dimensión integrada en el devenir natural es un buen punto de partida para tomar conciencia de quiénes somos y dónde estamos y, en consecuencia, para relativizar esa centralidad de lo humano que la tradición moderna nos ha legado, para desplazar al hombre de su trono. Pero no es posible obliterar el hecho de que el camino del hombre sobre la Tierra se ha construido contra las constricciones naturales, frente a ellas; como una anti-naturaleza que, en realidad, es la expresión misma de la naturaleza humana. Es obvio que la naturaleza existe por sí misma, con independencia del hombre: existió antes de que hubiera hombres y, salvo catástrofe cósmica, seguirá existiendo cuando todos nos hayamos marchado de aquí. Pero la naturaleza, que tiene existencia propia, al entrar en contacto con el hombre adquiere una cualidad distinta: pasa a representar algo, a significar algo; viene a poseer un sentido espiritual, intelectivo, distinto a su existencia biológica y física. Y ninguna mirada humana, por definición, puede prescindir de esa dimensión antropológica de la comprensión de la naturaleza, ninguna puede actuar como si el hombre no determinara a la naturaleza. Por eso la mirada exclusivamente naturalista termina siendo, inevitablemente, una fábrica de error.

Puestos uno junto a otro, ambos desarrollos teóricos, el conservacionista y el naturalista, se muestran como contradictorios en su misma base. El primero parte de un esquema antropocéntrico; el segundo otorga la centralidad a la naturaleza. No es posible hallar un punto medio, un lugar de encuentro entre ambas perspectivas: centro no hay más que uno. O entendemos nuestra vida como despliegue —tan armonioso como sea posible— del hombre sobre el mundo, o la entendemos como un episodio más —tan relevante como se quiera— del gran libro de la historia natural. No se puede ser un poquito antropocéntrico y un poquito naturocéntrico.

La insuficiencia de los «verdes»

Todo esto tiene consecuencias en el plano inmediatamente político, que es el plano de las decisiones concretas sobre la vida en común. Esas consecuencias se traducen, esencialmente, en una cierta incapacidad para desarrollar unos planteamientos ecologistas

que realmente superen el problema moderno, que es el antropocentrismo. Por ejemplo, hace muchos años que instituciones tan poco subversivas como el Club de Roma dieron el primer aviso sobre la fragilidad del desarrollo. Otras muchas voces le han seguido, empezando por la ONU. Pero, curiosamente, sus trabajos siempre han apuntado a lo mismo: no a rectificar el funcionamiento general del sistema, sino a reajustar aquellos aspectos poco funcionales con el único objetivo de que el sistema del desarrollo siga adelante.

El problema de base es precisamente ese: la incapacidad para pensar la existencia humana sobre la Tierra en términos distintos a los del desarrollo, es decir, en términos no económicos. La gran apuesta sería justamente esa: ser capaces de pensar al margen de las categorías económicas o, más precisamente, integrándolas en una visión superadora. En el fondo, los neoliberales no se equivocan cuando optan por una refutación general y de principio de cualquier perspectiva ecológica: ellos saben perfectamente que asumir el punto de vista ecologista implica renunciar al cogollo mismo de la doctrina neoliberal, a saber, la definición del individuo como ser que busca en todo momento su mejor interés utilitario.

Ahora bien, el movimiento «verde», tal y como se va desplegando en las sociedades occidentales, parece igualmente lejos de construir una alternativa real. Los partidos verdes suelen adolecer de una cierta incoherencia de fondo. Por ejemplo, es contradictorio llevar el respeto de los ciclos naturales hasta el extremo de vetar el trazado de una autopista porque cruza una zona de nidificación de mariposas (caso reciente en España) y, al mismo tiempo, defender rupturas tan radicales de esos mismos ciclos como el aborto, o callar ante la no menos contranatura acumulación de embriones humanos congelados en clínicas. Salvo que se piense que las mariposas son más naturaleza que los humanos, lo cual, evidentemente, sería una estupidez. Este tipo de contradicciones daña seriamente la credibilidad de los verdes: tiñe con un toque grotesco algunas de sus reivindicaciones y, simultáneamente, transmite la impresión de que también los verdes permanecen atados a ese modo de pensamiento, tan moderno, que consiste en ver el mundo la gasolinera de Heidegger.

La frecuente incoherencia de los verdes se debe a que, en general, no han llevado la crítica de la modernidad hasta el grado de profundidad preciso. Han centrado su crítica en aspectos concretos del modo de vida industrial y del sistema económico que le es inherente, y muchas veces han dado en el clavo con sus denuncias, pero han permanecido en la periferia del problema. Porque el verdadero problema no es que el capitalismo industrial destruya la naturaleza —el comunismo industrial la destruía en igual o mayor medida—, sino que la destrucción de la naturaleza es la consecuencia inevitable de aquella filosofía que erigía al hombre en dueño y señor de la Creación. Los movimientos verdes muy rara vez osan dar este paso: la crítica de aquel humanismo que, bajo la forma de individualismo, es causa última de la crisis ecológica. Con todo, no faltan hoy marcos de pensamiento que permiten alentar una superación de estas insuficiencias. Lo que se va viendo surgir es la consideración de la vida natural como un todo donde el hombre desempeña un papel único y específico. Ese papel es dual: por un lado, el hombre es una parte del todo; por otro, el hombre es al mismo tiempo el sostén de ese orden global, su guardián, pues sólo él está en condiciones de pensarlo. En ese sentido caminan posiciones como la de Michel Serres y su «carta de los derechos de la Tierra»: el inevitable protagonismo es del hombre, pues él define tales derechos; pero el titular de los derechos es la Tierra, que queda así revestida de una nueva dignidad. Quizá por aquí lleguemos a encontrar una solución satisfactoria para uno de los problemas cruciales de nuestro tiempo.

La economia ambiental como ecocapitalismo

Juan A. Aguilar

En el pasado la producción se consideró un beneficio en sí misma. Pero con el tiempo, se ha observado que la producción también acarrea costes que sólo recientemente se han hecho visibles. El crecimiento ha sido la medida de la salud nacional y social empleada tradicionalmente por los economistas. Pero el crecimiento industrial continuado en áreas que ya están altamente industrializadas es un valor sólo a corto plazo.

Desde hace unos años se está generalizando el uso de una fórmula ideológica, de una especie de conjuro mágico con el que gobernantes, tecnócratas e industriales esperan poder continuar su productivismo capitalista de siempre tras haber efectuado las correcciones ecológicas del sistema industrial que ellos ya han visto que son imprescindibles, y que confían en poder minimizar: la fórmula es el llamado desarrollo sostenible o crecimiento sostenido. Este término fue acuñado definitivamente en 1987 en el Informe Nuestro futuro común de la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, y es conocido como Informe Brundtland. El concepto de desarrollo sostenible se expresa como la idea de que hemos de satisfacer nuestras necesidades sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades.

Ahora bien, el Informe Bruntland sostiene que para conseguir este desarrollo sostenible es menester que continúe el crecimiento económico tanto en los países pobres del Sur como en los del rico Norte. Pero esto no es admisible. De poco o nada servirán las reformas para 'ecologizar' la producción, y muy particularmente las mejoras en eficiencia, si no se frena el crecimiento material en las sociedades sobredesarrolladas. Nuestro objetivo último tendría que ser detener selectivamente el crecimiento material en nuestras sociedades, que con el 22% de la población mundial consume el 87% de toda la energía producida en el mundo.

Por otro lado, la definición de desarrollo sostenible encierra en sí dos conceptos fundamentales que presentan numerosos interrogantes:

- el concepto de necesidades, en particular las necesidades esenciales de los pobres.

- la idea de limitaciones impuestas por el estado de la tecnología y la organización social sobre la capacidad del medio ambiente para satisfacer las necesidades presentes y futuras.

Ahora bien, ¿Cuáles son las necesidades? ¿Cómo distinguir entre necesidades básicas y deseos socialmente legítimos? ¿Qué necesidades y deseos han de satisfacerse, y de acuerdo con qué criterio discriminador? ¿Cuántas generaciones futuras hemos de considerar, y de qué tamaño cuando nos comprometemos con la solidaridad intergeneracional que implica el concepto de desarrollo sostenible? Es evidente que el concepto incluye de manera necesaria una componente ético-política, y que suscita de manera inevitable problemas éticos y políticos.

En definitiva, el modo en que se satisfacen las necesidades y aspiraciones humanas por medio del desarrollo está sometido, entre otras, a dos tipos de restricciones: ecológicas y éticas. Las restricciones ecológicas vienen impuestas por la necesidad de conservar la capacidad de sustentación del planeta Tierra, y las restricciones éticas nos las debemos imponer nosostros mismos renunciando a los niveles de consumo a los que no todos puedan aspirar razonablemente, en lo que podemos denominar como criterio de generalización: rechazar aquellas pautas de comportamiento humano que no sean universalizables, pues su generalización pondría en peligro la capacidad de sustentación del planeta. Es decir, existen bienes y pautas de consumo antisociales, no universalizables. Por ejemplo, si se generalizara la dieta y la tecnología alimenticia de USA al conjunto de la población mundial y el petróleo sólo se destinara a este fin, las reservas mundiales se agotarían en un período muy breve: entre 11 y 14 años.

En conclusión, el gran problema del llamado 'desarrollo sostenible' es que no nos dice nada sobre el tipo de estructuras económicas y sociales que serían 'sostenibles', ni nos da criterios operativos para intentar distinguir los distintos tipos de desarrollo, con lo cual, el desarrollo sostenible se reduce simplemente a intentar compatibilizar medio ambiente y capitalismo, regulado todo por una especie de eco-tecnocracia empresarial que mantenga la economía de mercado mundialista en funcionamiento.

La economía ambiental o ecocapitalista no asume que la crisis ecológica surge del modo de producción y consumo, es decir, de la concepción liberal misma de la sociedad y una economía caracterizada por el individualismo, el afán de lucro, el negocio fácil y rápido y la especulación. Realizar una política conservacionista dentro de los esquemas de una civilización economicista y por tanto anti-ecológica, es una aberración sin sentido.

¿Cómo se esta plasmando la economía ambiental? Con el reciclaje y la internalización de los costes ambientales. Ahora bien, el reciclado no supone otra cosa que una nueva y sofisticada versión del clásico 'usar y tirar', dando lugar a un nuevo y lucrativo negocio 'ambiental' cuando lo más lógico y ecológico sería no fabricar materiales desechables. Con respecto a la internalización de los costes ambientales se pretende incluir en el precio final de los productos, los gastos derivados de hacer frente a la contaminación y al deterioro ambiental. Esto es un quimera capitalista porque:

- no existen criterios objetivos para determinar los gastos ambientales ¿qué precio tiene el agua, el ozono o el calentamiento global y sus consecuencias?

- internalizar estos costes, en caso de que fuera posible determinarlos, harían no rentables la mayor parte del aparato industrial de nuestras sociedades, por lo cual, los empresarios preferirán pagar las suaves multas que imponen las administraciones antes que iniciar una reconversión ecológica de dichas industrias.

- internalizar los costes ambientales es, por otro lado, una medida antisocial porque al final quien pagaría los costes ambientales sería el consumidor en el precio del producto, manteniéndose, por otro lado, la tasa de beneficio del capital.

Desarrollo frente a crecimiento

La principal conclusión política del Informe Bruntland es la siguiente: Lejos de querer que pare el crecimiento económico, reconocemos que los problemas de la pobreza y del subdesarrollo no pueden ser resueltos si no se instaura una nueva era de crecimiento en la que los países desarrollados desempeñen un papel importante y recojan grandes beneficios. El efecto final resulta ideal para los intereses de acumuladores y explotadores: tiene que continuar el crecimiento económico y la búsqueda de beneficios en todo el planeta. Es decir, para hacer frente a la crisis, más de lo mismo.

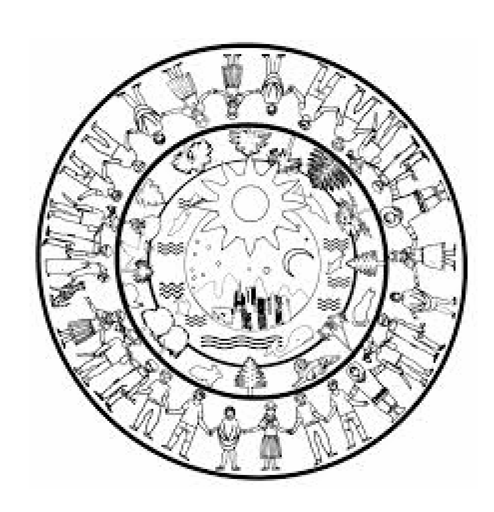
¿Qué es lo problemático en la apuesta por el crecimiento sin más especificaciones? Al menos dos cosas:

1) El crecimiento económico per se, en las actuales estructuras socioeconómicas, no alivia la gran pobreza que sigue acentuándose en buena parte del mundo no desarrollado, donde se continúa ensanchando la enorme brecha que separa las naciones ricas de las pobres. La falacia de que hace falta crecer para repartir no es más que eso, una falacia que los ricos propagan en su propio interés: el de evitar que el conflicto político se centre en las cuestiones de equidad, justicia y redistribución. Lo cierto es que en la actualidad, existen más personas viviendo en absoluta pobreza y más personas pasando hambre que en ningún otro momento de la historia de la humanidad: el 23% de la población mundial. Para llegar a un mundo donde las necesidades básicas de todos se vean satisfechas equitativamente, el énfasis ha de ponerse mucho más en redistribuir que en crecer.

2) La segunda objeción es la siguiente: si al hacer las cuentas de crecimiento se contabilizaran, incluso de manera muy imperfecta y parcial, las externalidades de tipo social y ecológica, resultaría que en nuestra

actual economía del despilfarro llevamos ya mucho tiempo menguando en lugar de creciendo. Según cálculos de la OCDE, la tasa de crecimiento económico general de los países industrializados disminuiría entre el 3% y el 5% si se restasen solamente los costes de la contaminación. Esto indica que el crecimiento actual es ya negativo en muchos de los países industrializados si empezamos a considerar algunos de los costes externos asociados con el tipo de economía actual. Por todo ello, en buena parte el 'crecimiento' actual es sólo aparente, porque hay enormes disminuciones del patrimonio natural no apuntadas en la Contabilidad Nacional.

Debemos repetir una y otra vez que no es posible el crecimiento económico indefinido dentro de una biosfera finita, y que globalmente hemos sobrepasado ya los límites del crecimiento. Lo que necesitamos es un modelo de desarrollo sin crecimiento - o, por lo menos, sin crecimiento controlado por la autoridad política- y lo que debemos preguntarnos es si es posible un modelo así dentro de una economía capitalista. Hay sólidas razones para pensar que la respuesta es NO.



Contra el desarrollo: ni duradero ni alternativo

Serge Latouche

El desarrollo realmente existente no es otra cosa que la colonización del mundo por Occidente, la guerra económica y el saqueo de la naturaleza. Todo desarrollo "alternativo" es una mistificación. Cabe proponerse un posdesarrollo, necesariamente plural, síntesis entre la tradición perdida de los excluidos por el desarrollo y la modernidad que les es inaccesible.

El "desarrollo" se parece a una estrella muerta cuya luz se distingue todavía, aunque esté apagada desde hace mucho tiempo y para siempre. Gilbert Rist.

Hace poco más de 30 años nació una esperanza. Una esperanza tan grande para los pueblos del Tercer Mundo como lo fue el socialismo para los proletarios de los países occidentales. Una esperanza quizá más sospechosa en sus orígenes y en sus fundamentos, porque los blancos la trajeron con ellos antes de abandonar los países que colonizaron duramente. Pero los responsables, los dirigentes y las élites de los países recientemente independizados, presentaban a sus pueblos el desarrollo como la solución para todos sus problemas.

Los Estados jóvenes intentaron la aventura. Con torpeza, quizá, pero lo intentaron, y a menudo con una violencia y una energía desesperadas. El proyecto "desarrollista" llegó a ser incluso la única legitimidad reconocida a las élites en el poder. Naturalmente que se puede discutir hasta el infinito si se cumplían o no las condiciones objetivas de éxito de la aventura modernista. Sin detenernos en eso, cada cual reconocerá que no eran en absoluto favorables ni a un desarrollo planificado ni a un desarrollo liberal.

El poder de los nuevos Estados se encontraba atrapado en contradicciones

insolubles. No podían desdeñar el desarrollo ni construirlo. No podían, en consecuencia, negarse a introducirlo ni conseguir aclimatar todo lo que participa de la modernización: educación, medicina, justicia, administración, técnica. Los "frenos", los "obstáculos" y los "bloqueos" de toda índole, tan caros a los expertos economistas, hacían poco creíble el éxito de un proyecto que implica el acceso a la competitividad internacional en la época de la "superglobalización". El desarrollo teóricamente se puede reproducir, pero no universalizar. En primer lugar, por razones ecológicas: la finitud del planeta haría imposible y explosiva la generalización del modo de vida estadounidense.

El concepto de desarrollo se encuentra atrapado en un dilema: o bien designa todo y su contrario, en particular todas las experiencias históricas de dinámica cultural de la historia de la humanidad, desde la China de los Han hasta el imperio Inca; entonces no tiene ninguna significación útil para promover una política y es mejor deshacerse de él. O bien tiene un contenido propio, y define entonces necesariamente lo que tiene en común con la experiencia occidental del "despegue" de la economía, tal y como se desarrolló a partir de la revolución industrial en Inglaterra, entre 1750 y 1800. En este caso, y cualquiera que sea el adjetivo que se le ponga, su contenido implícito o explícito reside en el crecimiento económico, la acumulación del capital con todos los efectos positivos y negativos que se conocen.

Ahora bien, ese núcleo duro que todos los desarrollos comparten con aquella experiencia está ligado a "valores" que son el progreso, el universalismo, el dominio de la naturaleza, la racionalidad cuantificadora. Valores, y muy especialmente el progreso, que no corresponden en absoluto a aspiraciones universales profundas. Están vinculados con la historia de Occidente y encuentran escaso eco en otras sociedades. Las sociedades animistas, por ejemplo, no comparten la creencia sobre el dominio de la naturaleza. La idea de desarrollo carece completamente de sentido y las prácticas que la acompañan son totalmente imposibles de pensar y de llevar a cabo por impensables y prohibidas. Esos valores occidentales son justamente los que hay que cuestionar para encontrar una solución a los problemas del mundo contemporáneo y evitar las catástrofes a que nos va a llevar la economía mundial.

El desarrollo ha sido una gran empresa paternalista ("los países ricos garantizan el despegue de los menos avanzados") que ha ocupado aproximadamente el período de los "treinta años gloriosos" (1945-1975). Conjugado transitivamente, el concepto forma parte de la ingeniería social de los expertos internacionales. Siempre eran los otros a quienes había que desarrollar. Y todo esto ha fallado. Lo demuestra el hecho de que la ayuda fijada en el 1% del Producto Interno Bruto (PIB) de los países de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE), durante la primera década del desarrollo de Naciones Unidas en 1960, y reajustada a la baja en el 0.7% en 1992 en Río, y en 1995 en Copenhague, no había llegado al 0.25% en el 2000. Lo demuestra también el hecho de que la mayoría de los institutos de estudios, o los centros de investigaciones especializadas, cerraron sus puertas o están agonizando.

La crisis de la teoría económica del desarrollo, anunciada en los años 80, se encuentra en fase terminal: estamos asistiendo a una auténtica liquidación. El desarrollo ya no tiene adeptos en los recintos internacionales "serios": Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Mundial, Organización Mundial de Comercio (OMC), etc. En el último foro de Davos ni siquiera se habló de eso. Y en el Sur ya no lo reivindican sino algunas de sus víctimas y sus buenos samaritanos: las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) que viven de él. Y tampoco todas. La nueva generación de las "ONG sin fronteras" hacen girar la charity business alrededor del aspecto humanitario y la intervención de urgencia más que del despegue económico.

Sin embargo, el desarrollo ha sido menos víctima de su indiscutible fracaso en el Sur que de su gran éxito en el Norte. Esta "retirada" conceptual corresponde al desplazamiento generado por la "globalización" y lo que se

juega tras de esta otra consigna mistificadora. El desarrollo de las economías nacionales tenía que desembocar casi automáticamente en la transnacionalización de las economías y la globalización de los mercados. En una economía globalizada ya no hay lugar para una teoría específica destinada al Sur. Ahora todas las regiones del mundo se encuentran "en desarrollo". A un mundo único corresponde un pensamiento único. Lo que está en juego en este cambio es la desaparición de lo que daba una cierta consistencia al mito desarrollista, a saber el trickle down effect, es decir, el fenómeno de las recaídas favorables a todos.

El reparto del crecimiento económico en el Norte (con el compromiso keynesiano-fordista), e incluso el de sus migajas en el Sur, garantizaba una cierta cohesión nacional. Las tres D (desregulación, descompartimentación, desintermediación) hicieron saltar el marco estatal de las regulaciones, permitiendo que el juego de desigualdades se extienda sin límites. La polarización de la riqueza entre las regiones y entre los individuos alcanza niveles inusitados. Según el último informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), aunque la riqueza del planeta se ha multiplicado por seis desde 1950, el salario promedio de los habitantes de 100 de los 174 países censados se encuentra en franca regresión, lo mismo que la esperanza de vida. Las tres personas más ricas del mundo tienen una fortuna superior al PIB de los 48 países más pobres. El patrimonio de los 15 individuos más afortunados sobrepasa el PIB de toda el Africa subsahariana. Finalmente, los haberes de las 84 personas más ricas rebasan el PIB de China con sus mil 200 millones de habitantes.

En estas condiciones ya no es cuestión de desarrollo, tan sólo de ajuste estructural. En el aspecto social se recurre ampliamente a lo que Bernard Hours llama "un servicio de urgencias mundial", cuya herramienta principal son las ONG humanitarias. Sin embargo, aunque las "formas" cambian considerablemente (y no sólo ellas), queda todo un imaginario en su sitio. Si el desarrollo no ha sido más que la continuación de la colonización por otros medios, la nueva mundialización, a su vez, no es más que la continuación del desarrollo por otros medios. El Estado se esconde tras el mercado. Los Estados-naciones, que ya se habían vuelto más discretos en el tránsito de la colonización a la independencia, abandonan el escenario dejando el lugar para la dictadura de los mercados (que ellos mismos organizaron) con su instrumento de gestión, el FMI, que impone los planes de ajuste estructurales. Seguimos asistiendo a la occidentalización del mundo con la colonización del imaginario mediante el progreso, la ciencia y la técnica. El economiscismo y la tecnificación son llevados a sus últimas consecuencias. La crítica teórica y filosófica radical, valientemente ejercida por unos pocos intelectuales marginales, contribuyó al deslizamiento retórico pero no desembocó en un cuestionamiento de los valores y prácticas de la modernidad.

Aunque ya no se llevan ni la retórica pura del desarrollo ni la práctica, relacionada con ella, de la "expertocracia" voluntarista, permanece intacto el complejo de creencias escatológicas en una prosperidad material posible para todos, que puede definirse como "desarrollismo".

La supervivencia del desarrollo a su propia muerte se manifiesta, sobre todo, a través de las críticas de que ha sido objeto. En efecto, para intentar conjurar mágicamente sus efectos negativos se ha entrado en la era de los desarrollos "focalizados". Hemos visto desarrollos "autocentrados", "endógenos", "participativos", "comunitarios", "integrados", "auténticos", "autónomos y populares", "equitativos"…para no hablar del desarrollo local, del micro-desarrollo, del endo-desarrollo e incluso del etno-desarrollo. Los humanistas canalizan así las aspiraciones de las víctimas. El desarrollo sustentable es el mayor logro en este arte del rejuvenecimiento de las viejas lunas. Se trata de un bricolage conceptual que quiere cambiar las palabras a falta de cambiar las cosas, una monstruosidad verbal por su antinomia mistificadora. Lo "sustentable" es lo que permite que sobreviva el concepto.

En todos estos intentos de definir "otro" desarrollo, o un desarrollo "alternativo", se trata de curar un "mal" que afectaría al

desarrollo de forma accidental y no congénita. Quien se atreva a atacar al desarrollismo tendrá que escuchar que se ha equivocado de objetivo. Se habría atenido a ciertas formas desvíadas, al "mal desarrollo". Pero ese contrario monstruoso, creado para la ocasión, no es más que una quimera aberrante. En el imaginario de la modernidad el mal no puede afectar nunca al desarrollo por la sencilla razón de que es la propia encarnación del Bien. El "buen desarrollo", aunque nunca se haya cumplido en ninguna parte, es un pleonasmo porque, por definición, desarrollo significa "buen" crecimiento; porque también el crecimiento es un bien y ninguna fuerza del mal prevalecerá contra él. El propio exceso de pruebas de su carácter benéfico es lo que mejor pone de manifiesto la estafa del concepto, vaya o no acompañado de partícula.

Está claro que el "desarrollo realmente existente" -de la misma manera que se hablaba de "socialismo real"-, es el que domina el planeta desde hace dos siglos, el causante de los actuales problemas sociales y de medio ambiente: exclusión, exceso de población, pobreza, contaminaciones diversas, etc. El desarrollismo expresa la lógica económica en todo su rigor. En este paradigma, no hay lugar para el respeto de la naturaleza reclamado por los ecologistas, ni para el respeto del ser humano reclamado por los humanistas. El desarrollo realmente existente aparece entonces en toda su verdad, y el desarrollo "alternativo" como una mistificación. Ponerle un adjetivo no significa cuestionar realmente la acumulación capitalista sino, como mucho, añadir un aspecto social o una componente ecológica al crecimiento económico, como se le pudo añadir antaño una dimensión cultural. Al focalizar sobre las consecuencias sociales, como la pobreza, los niveles de vida, las necesidades esenciales, o sobre los perjuicios causados al medio ambiente, se evitan las aproximaciones holísticas o globales, de un análisis de la dinámica planetaria de una megamáquina tecno-económica que funciona mediante la competencia generalizada, sin atenuantes, y ya sin rostro.

A partir de aquí, el debate sobre la palabra desarrollo adquiere toda su dimensión. En nombre del desarrollo "alternativo" se proponen a veces auténticos proyectos antiproductivistas, anticapitalistas, muy diversos y que intentan eliminar las plagas del "subdesarrollo" y los excesos del "mal desarrollo", o más sencillamente las desastrosas consecuencias de la mundialización. Esos proyectos de una sociedad amigable tienen tan poco que ver con el desarrollo como la edad de la abundancia de las sociedades primitivas o los destacables logros humanos y estéticos de algunas sociedades pre-industriales que ignoraban todo acerca del desarrollo. En la misma Francia hemos visto en todo su esplendor esta experiencia de un desarrollo "alternativo". Fue la modernización de la agricultura entre 1945 y 1980, tal y como la programaron tecnócratas humanistas y como la pusieron en marcha ONG cristianas, gemelas de las que hacen estragos en el Tercer Mundo. Asistimos a la mecanización, la concentración, la industrialización de los campos, el endeudamiento masivo de los campesinos, el empleo masivo de pesticidas e ingenios químicos, la generalización de la "alimentación chatarra"…

Queramos o no, no podemos hacer que el desarrollo sea otra cosa de lo que fue y es: la occidentalización del mundo. Las palabras se arraigan en la historia; están vinculadas con representaciones que a menudo escapan a la consciencia de los hablantes, pero que se apoderan de nuestras emociones. Hay palabras dulces, palabras que son un bálsamo para el corazón y palabras que hieren. Hay palabras que emocionan a un pueblo y trastornan el mundo. Y también hay palabras envenenadas, palabras que se infiltran en la sangre como una droga, que pervierten el deseo y nublan el juicio. Desarrollo es una de esas palabras tóxicas. Claro que se puede proclamar que hoy "un buen desarrollo es, en primer lugar, valorar lo que hacían los padres, tener raíces", pero eso es definir una palabra por su opuesto. El desarrollo ha sido, es y será, antes que nada, un desarraigo. En todas partes ha provocado un aumento de la heteronomía en detrimento de la autonomía de las sociedades.

¿Habrá que esperar otros 40 años para que se entienda que el desarrollo es el desarrollo realmente existente? No hay otro. Y el desarrollo realmente existente es la guerra económica (con sus vencedores, sin duda, pero sobre todo con sus vencidos), el saqueo sin tregua de la naturaleza, la occidentalización del mundo y la uniformización planetaria; es, en fin, la destrucción de todas las culturas diferentes. Por eso, a fin de cuentas, el "desarrollo duradero", esta contradicción en los términos, es a la vez terrorífico y desesperante. Al menos con el desarrollo no duradero y no sustentable se podía conservar la esperanza de que tuviera un final, víctima de sus contradicciones, de sus fracasos, de su carácter insoportable y del agotamiento de los recursos naturales… Se podía reflexionar y trabajar en un posdesarrollo, montar una posmodernidad aceptable. En particular, reintroducir lo social, lo político, en la relación de intercambio económico, reencontrar el objetivo del bien común y de la buena vida en el comercio social. El desarrollo nos promete el desarrollo para toda la eternidad.

Por supuesto que la alternativa no puede ser una imposible vuelta atrás; no puede tomar la forma de un modelo único. El posdesarrollo tiene que ser necesariamente plural. Se trata de buscar formas de apertura colectiva en las que no se privilegie un bienestar material destructor del medio ambiente y de la relación social. El objetivo de la buena vida se declina de múltiples maneras según los contextos. En otros términos, se trata de reconstruir (¿recuperar?) nuevas culturas. Este objetivo se puede llamar el umran (la expansión) como hace Ibn Jaldún, swadeshi-sarvodaya (mejora de las condiciones sociales de todos) como dice Gandhi, o bamtaare (estar bien juntos) como dicen los Toucouleurs ... Lo importante es que signifique ruptura con la empresa de destrucción que se perpetúa con el nombre de desarrollo o globalización. Para los excluidos, para los náufragos del desarrollo, sólo puede tratarse de una especie de síntesis entre la tradición perdida y la modernidad inaccesible. Estas creaciones originales, de las que aquí y allá pueden encontrarse principios de realización, abren la esperanza de un posdesarrollo.

El fin del crecimiento

Richard Heinberg

Introducción: la nueva normalidad

*L*a afirmación central de este artículo es tan simple como sorprendente: *El crecimiento económico tal como lo hemos conocido ha terminado.* El "crecimiento" así como se ha venido llamando, consiste en la expansión permanente de la economía global, con cada vez más personas atendidas, más dinero cambiando de manos, y mayores cantidades de energía y bienes materiales fluyendo a través de ellas.

La crisis económica que comenzó en 2007-2008 fue tan previsible como inevitable, y marca una ruptura permanente con respecto a las décadas anteriores, período durante el cual la mayoría de los economistas adoptó la visión irreal de que el crecimiento económico perpetuo es necesario, deseable, y además perfectamente posible de mantenerse en el tiempo. Pero en la actualidad ya han aparecido barreras infranqueables a dicha expansión económica, y estamos colisionando con dichas barreras.

Esto no quiere decir que los EE.UU. o el mundo entero nunca más verán otro trimestre o año de crecimiento respecto al trimestre o año anterior. Sin embargo, los golpes se hacen secuenciales y encadenados unos con otros, y la tendencia general de la economía (medida en términos de producción y consumo de bienes reales) estará al mismo nivel o en descenso, pero no en ascenso a partir de ahora.

Tampoco será imposible para cualquier región, nación o empresa continuar creciendo por un tiempo. En un análisis final, sin embargo, este crecimiento será conseguido a expensas de otras regiones, naciones o empresas. A partir de ahora, sólo un *crecimiento relativo* es posible: La economía mundial está jugando un juego de suma cero, con un

premio cada vez más chico a repartirse entre los ganadores.

¿Por qué se acaba el Crecimiento?

Muchos analistas financieros apuntan hacia profundas anomalías internas de la economía, asumiendo que las amenazas inmediatas que impiden retomar la senda del crecimiento económico, son solamente los niveles sobreexcedidos e impagables de las deudas públicas y privadas, y el estallido de las burbujas inmobiliarias. La suposición general es que, con el tiempo, una vez que estos problemas puedan solucionarse, las tasas de crecimiento repuntarán nuevamente. Pero los analistas generalmente no toman en cuenta factores*externos* a la economía financiera, los que hacen que sea casi imposible la reanudación del crecimiento económico convencional. *Esta no es una condición temporaria sino permanente.*

Hay tres factores principales que claramente surgen en un contexto de crecimiento económico:

- El *agotamiento* de importantes recursos, incluyendo combustibles fósiles y minerales.
- La proliferación de *impactos ambientales* como consecuencia de la extracción y uso de los recursos (incluyendo la quema de los combustibles fósiles), que con un efecto bola de nieve provocan aumentos de los costos de dichos impactos en sí mismos, más los esfuerzos para prevenirlos y mitigarlos.
- Las *perturbaciones financieras* causadas por la incapacidad de nuestros sistemas monetarios, bancarios y de inversiones, para ajustarse tanto a la escasez de recursos como al aumento de los costos ambientales, y su incapacidad para sostener los enormes volúmenes de deuda pública y privada que se generaron en las últimas dos décadas, dentro del contexto de una economía cada vez más restringida.

Más allá de la tendencia que tienen los economistas para enfocarse solamente en el último de estos tres factores, en los recientes años es posible apuntar literalmente hacia miles de eventos que ilustran cómo los tres factores interactúan y golpean a la puerta cada vez con más fuerza. Consideremos sólo uno: La catástrofe en el año 2010 de la Deepwater Horizon en el Golfo de México.

El hecho de que BP estuvo perforando para extraer petróleo en aguas profundas del Golfo de México muestra una tendencia global: Mientras que el mundo no está en peligro de quedarse sin petróleo en el corto plazo, ya hay muy poco petróleo que se encuentra en tierra, en áreas donde las perforaciones son más accesibles. Estas zonas han sido exploradas y sus ricos yacimientos de hidrocarburos se están agotando. Según la Agencia Internacional de la Energía (IEA), en 2020 casi el 40% de la producción mundial de petróleo provendrá desde regiones de aguas profundas. Así como es difícil, peligroso y costoso operar una plataforma de perforación sobre un kilómetro o dos de agua del océano, es lo que la industria petrolera deberá hacer para continuar suministrando el producto. Y eso significa petróleo más caro.

Obviamente, los costos ambientales de la explosión y derrame provocado por la plataforma Deepwater Horizon han sido ruinosos. Ni los EE.UU. ni la industria petrolera pueden permitirse otro accidente de esa magnitud. Así que en 2010 el gobierno de Obama estableció una moratoria de perforación en aguas profundas del Golfo de México, mientras se legislan nuevas normas y regulaciones. Otros países también comenzaron a revisar sus propias reglamentaciones para la exploración petrolera en aguas profundas. Sin dudas que esto hará menos probable que en el futuro ocurran estos desastres, pero aumentan los costos de hacer negocios, y por lo tanto, el ya elevado costo del petróleo.

El accidente de la Deepwater Horizon también ilustra la reacción en cadena, y hasta qué punto los efectos del agotamiento y el daño ambiental han golpeado a las instituciones financieras. Las compañías de seguros se han visto obligadas a aumentar las primas en las operaciones de perforación en aguas profundas, y los impactos en las empresas pesqueras regionales han afectado

duramente a la economía de la costa del Golfo. Mientras que los costos para la región han sido compensados en parte con pagos de BP, esos pagos obligaron a la compañía a reestructurarse, y el valor de sus acciones y rendimientos bursátiles se derrumbaron. Los problemas financieros de BP a su vez afectaron a los fondos de pensiones británicos que habían invertido en la empresa.

Este es sólo un evento, ciertamente uno espectacular. Si se tratara de un problema aislado la economía podría recuperarse y seguir adelante. Pero estamos y estaremos ante una galopante sucesión de desastres ambientales y económicos, no directamente relacionados entre sí, que obstaculizarán cada vez más el crecimiento económico. Esto incluye, aunque no está limitado a lo siguiente:

- Cambio climático que provoca sequías, inundaciones e inclusive hambrunas en diversas regiones

- Escasez de agua y energía

- Quiebras bancarias, empresarias y ejecuciones hipotecarias

Cada uno de estos problemas se suelen tratar como casos puntuales, cuestiones que deben resolverse para poder “volver a la normalidad”. Pero en última instancia todos están relacionados entre sí, pues son consecuencia de la creciente población humana que lucha por aumentar su nivel de consumo per cápita de los recursos limitados (incluyendo los no renovables como los combustibles fósiles que impactan sobre el clima), todo ello en un planeta finito y frágil.

Mientras tanto, el despropósito de varias décadas acumulando deuda, ha creado las condiciones para que se produzca la crisis financiera del siglo que ya vemos por todas partes, y que tiene el potencial en sí misma para generar gran inestabilidad política y miseria humana.

El resultado: estamos viendo una tormenta perfecta de varias crisis convergentes, que en conjunto representan un hito en la historia de nuestra especie. Somos testigos y participantes de una transición desde décadas de crecimiento económico, hacia décadas de contracción económica.

¿Por qué el Crecimiento es tan importante?

Durante los últimos dos siglos, el crecimiento fue prácticamente el único índice de bienestar económico. Si la economía crecía había empleos y las inversiones daban altos rendimientos. Cuando la economía temporariamente paró de crecer, tal como ocurrió durante la “Gran Depresión”, se produjeron sangrías financieras.

A lo largo de este período, la población mundial se incrementó desde menos de dos mil millones de seres humanos en 1900, hasta casi siete mil millones hoy en día. Y estamos sumando alrededor de 70 millones de *“nuevos consumidores”* cada año. Esto hace que el crecimiento futuro sea algo más crucial aún: Si la economía se estanca, habrá menos bienes y servicios *per capita* para todos.

Nos hemos basado en el crecimiento económico para el “desarrollo” de las economías más pobres del mundo. Sin crecimiento, debemos asumir seriamente la posibilidad de que cientos (tal vez miles) de millones de personas, nunca alcanzarán ni siquiera una versión rudimentaria del estilo de vida consumista del cual disfrutan los habitantes de las naciones industrializadas.

Por último, hemos creado sistemas monetarios y financieros que *requieren*crecimiento. Cuando la economía crece, eso significa que hay disponible más dinero y más crédito. Las expectativas aumentan, la gente compra más y más productos, los negocios necesitan más préstamos, y los intereses sobre los préstamos pueden ser devueltos. Pero si no hay nuevas emisiones de moneda que ingresen al sistema, el interés sobre los préstamos existentes no puede ser devuelto. Como resultado se produce una bola de nieve de morosidad, se pierden empleos, disminuyen los ingresos, se restringen las contrataciones, lo cual a su vez hace que las empresas pidan menos préstamos, causando que menos cantidad de dinero ingrese en la economía. Esta situación es un bucle de realimentación destructivo, el

cual es muy difícil de detener una vez que se pone en marcha.

En otras palabras, la economía no cuenta con una configuración "estable" o "neutral": Solamente puede haber crecimiento o contracción. Y "contracción" es justamente una agradable manera de llamar a la "depresión", es decir, un largo período de pérdidas de empleos en cascada, cierres, morosidad y quiebras. Nos hemos acostumbrado tanto al crecimiento, que es difícil recordar que en realidad es un fenómeno bastante reciente.

Durante los últimos milenios, así como los imperios se levantaban y caían, las economías también avanzaban y retrocedían. Pero la actividad económica global se expandía muy lentamente, y con retracciones periódicas. Sin embargo, con la revolución de los combustibles fósiles de los últimos dos siglos, hemos visto un crecimiento a una velocidad y escala sin precedentes en toda la historia de la humanidad. Hemos aprovechado la energía del carbón, el petróleo y el gas natural para construir y utilizar automóviles, camiones, autopistas, aeropuertos, aviones y redes eléctricas, todas componentes esenciales de la moderna sociedad industrial. A través de este proceso de única vez, al extraer y quemar cientos de millones de años de energía solar almacenada químicamente, hemos construido lo que por un breve y brillante momento parecía ser "la máquina del crecimiento perpetuo". Tomamos lo que era en realidad una situación única y extraordinaria como algo permanente que dimos por sentado, y así llegó a ser "lo normal".

Pero a medida que la era del petróleo abundante y barato llega a su fin, nuestros supuestos sobre una continua expansión están siendo sacudidos hasta la médula. Ciertamente, el final del crecimiento es algo muy pero muy grande. Esto significa el fin de una era, y de nuestra manera actual de organizar nuestra economía, nuestra política y la vida cotidiana. Sin crecimiento prácticamente vamos a tener que reinventar la vida humana sobre la Tierra.

Es esencial que reconozcamos y entendamos la significación de este momento histórico: De hecho hemos llegado al final de la era de la expansión económica alimentada por los combustibles fósiles, y los esfuerzos de los políticos para continuar persiguiendo el evasivo crecimiento, en verdad equivale a una fuga de la realidad. Si los líderes mundiales no están bien informados acerca de la situación actual, probablemente retrasarán la implantación de los servicios de apoyo que pueden posibilitar la supervivencia en una economía sin crecimiento, y seguramente luego fallarán cuando quieran hacer los imprescindibles cambios en los sistemas monetario, financiero, alimentario y de transportes.

Como resultado de ello, lo que pudiera ser un proceso doloroso pero soportable de adaptación, podría convertirse en la mayor tragedia de la historia. Podemos sobrevivir al final del crecimiento, pero sólo si reconocemos lo que significa y actuamos en consecuencia.

¿Pero no es normal el Crecimiento?

Las economías son sistemas, y como tales, al menos en cierta medida siguen reglas análogas a las que rigen a los sistemas biológicos. Las plantas y los animales tienden a crecer en forma rápida cuando son jóvenes, pero luego alcanzan un estado más o menos maduro y estable. En los organismos vivos, las tasas de crecimiento son en gran parte controladas por los genes, y también por la disponibilidad de alimentos.

En las economías, el crecimiento aparece ligado a la planificación económica, y también a la disponibilidad de recursos, sobre todo recursos energéticos (que es el alimento de los sistemas industriales), así como del crédito (el "oxígeno" de la economía).

Durante los siglos XIX y XX el acceso a los combustibles fósiles abundantes y baratos favorecieron una rápida expansión económica. Los planificadores de la economía comenzaron a aprovechar esta situación, y los sistemas financieros interpretaron las expectativas de crecimiento como una

promesa de altos rendimiento para las inversiones.

Pero así como los organismos vivos dejan de crecer, las economías también deben hacerlo. Inclusive si los planificadores (equivalentes sociales del ADN regulador) dictaminan un mayor crecimiento, en algún punto cada vez habrá más cantidades de "alimento" y "oxígeno" que dejarán de estar disponibles. También es probable que los desechos industriales se acumulen hasta el punto de ahogar y envenenar a los sistemas biológicos que sostienen la actividad económica, tales como los bosques, los cultivos, y los cuerpos humanos.

Sin embargo, la mayoría de los economistas no ven las cosas de esta manera, posiblemente porque las actuales teorías económicas fueron formuladas durante el anómalo período histórico de crecimiento sostenido, el cual está ahora terminando. Los economistas nada más generalizan a partir de la experiencia: Ellos se apoyan en décadas de crecimiento sostenido del pasado reciente, y de manera muy simplista proyectan esa experiencia en el futuro. Por otra parte, poseen formas de explicar porqué las economías modernas de mercado son inmunes a los límites que restringen a los sistemas naturales: Las dos principales son la *sustitución* y la *eficiencia*.

Si un recurso útil se vuelve escaso su precio aumentará, y esto crea un incentivo para que los consumidores del recurso encuentren un sustituto. Por ejemplo, si el petróleo se vuelve demasiado caro, las empresas de energía podrían comenzar a fabricar combustibles líquidos a partir del carbón. O también podrían desarrollar otras fuentes de energía inimaginables hoy en día. Muchos economistas afirman que este proceso de sustitución puede continuar para siempre. Es parte de la magia del libre mercado.

Por su parte, el aumento de la eficiencia significa hacer más con menos. En EE.UU. la cantidad –ajustada por inflación– de dólares generada en la economía por cada unidad de energía consumida, se ha venido incrementando sostenidamente durante las últimas décadas. La cantidad de energía requerida en BTU para producir un dólar de PIB se redujo desde cerca de 20.000 BTU por dólar en 1949, hasta 8.500 en 2008. Parte de ese aumento de la eficiencia se ha producido como resultado de la externalización de la mano de obra en otros países, los cuales queman carbón, petróleo o gas natural para fabricar nuestros productos. Fabricando localmente nuestros zapatos y televisores LCD, estaríamos quemando esa energía localmente.

Los economistas también proponen otra forma de eficiencia que tiene menos relación con la energía, al menos directamente: La identificación de los procesos y fuentes de materiales más baratos, y los lugares donde los empleados son más productivos y aceptan trabajar por menor salario. A medida que aumentamos la eficiencia usamos menos energía, menos recursos, menos mano de obra y menos dinero para hacer más. Esto también permite un mayor crecimiento.

Encontrar sustitutos para recursos que se agotan y aumentar la eficiencia son sin lugar a dudas las estrategias de adaptación más eficaces de las economías de mercado. Sin embargo queda abierta la pregunta de cuánto tiempo podrán continuar funcionando dichas estrategias en el mundo real, que ha demostrado regirse más por las leyes de la física que por las teorías económicas.

En el mundo real algunas cosas no tienen sustitutos, o los sustitutos son demasiado caros, o no funcionan tan bien, o no pueden ser producidos con la suficiente celeridad. Y por su parte la eficiencia sigue una ley de rendimientos decrecientes: Los primeros intentos para aumentar la eficiencia suelen ser de bajo costo, pero cada posterior incremento tiende a ser más y más costoso, hasta que resultan prohibitivos.

En última instancia no se puede subcontratar más que el 100 por ciento de la fabricación, no se puede transportar productos con energía cero, y no podemos contar con la capacidad de compra de los trabajadores para adquirir nuestros productos si no les pagamos nada. A diferencia de la gran mayoría de los

economistas, la gran mayoría de los científicos y los físicos reconocen que el crecimiento dentro de cualquier sistema acotado, tiene que detenerse en algún momento.

La simple matemática del crecimiento compuesto

En principio, la posibilidad de un eventual fin del crecimiento es un portazo en la cara. Si una cantidad de algo crece sostenidamente un cierto porcentaje fijo al año, esto implica que ese algo se duplicará en tamaño cada determinado número de años. Cuanto más alto el porcentaje de crecimiento, más rápido se duplicará. Un método bastante aproximado para calcular tiempos de duplicación es conocido como "la regla del setenta". Dividiendo 70 por la tasa de crecimiento porcentual nos da el tiempo aproximado necesario para que la cantidad inicial se duplique. Por ejemplo, si cierta cantidad de algo está creciendo un 1% al año, se duplicará en 70 años. Con un 2% al año de crecimiento, se duplicará en 35 años. Con un 5% de crecimiento al año se duplicará en tan sólo 14 años, y así sucesivamente. Si pretendemos ser más precisos podemos usar la función exponencial de cualquier calculadora científica, pero la regla del setenta funciona bien para la mayoría de los casos.

Vamos con un ejemplo del mundo real: En los últimos dos siglos la población mundial creció a tasas que van desde menos del uno por ciento a más del dos por ciento por año. En 1800 la población del planeta era de aproximadamente mil millones. En 1930 se había duplicado a dos mil millones. Sólo 30 años más tarde, en 1960, se duplicó nuevamente a cuatro mil millones. En la actualidad estamos en carrera para duplicarnos otra vez y llegar a ser ocho mil millones de humanos alrededor del año 2025. Seriamente nadie espera que la población humana pueda continuar creciendo durante siglos en el futuro. Basta imaginar que si lo sigue haciendo a tan sólo un 1,3% por año (esa fue la tasa de crecimiento del año 2000), para el año 2780 habría nada menos que 148 billones de seres humanos en La Tierra. Una persona por cada metro cuadrado de suelo en la superficie del planeta. Por supuesto que tal cosa no va a suceder.

En la naturaleza, el crecimiento tarde o temprano siempre se da de narices contra ciertas restricciones que no son negociables. Si una especie encuentra que su fuente de alimentos se ha expandido, su número de individuos aumentará a partir de las calorías sobrantes, pero entonces luego esa fuente de alimentos comenzará a reducirse proporcionalmente a cuantas más bocas la consuman, y por su parte, sus predadores naturales también serán más numerosos (más sabrosa comida para ellos). Los florecimientos poblacionales caracterizados por períodos de rápido crecimiento siempre son seguidos por colapsos, hambrunas y muerte masiva. Siempre.

Aquí hay otro ejemplo del mundo real. En los últimos años la economía china ha venido creciendo tanto como un 8% o más por año. Eso significa que está duplicando su volumen cada diez años, o menos aún. De hecho, China consume más del doble del carbón que consumía hace una década. Lo mismo con el mineral de hierro y el petróleo. El país ahora tiene cuatro veces más autopistas de las que tenía entonces, y casi cinco veces más automóviles. ¿Cuánto tiempo puede seguir esto? ¿Cuántas duplicaciones más pueden ocurrir antes de que China haya utilizado todos sus recursos clave? ¿O acaso simplemente decidirán que ya ha sido suficiente y detengan voluntariamente el crecimiento? Estas preguntas son difíciles de responder con una fecha específica, pero debemos hacerlas.

La discusión tiene implicancias muy reales, porque la economía no es solamente un concepto abstracto. Es la que determina si vivimos en el lujo o la pobreza, si comemos o pasamos hambre. Cuando se detenga el crecimiento económico cada uno de nosotros recibirá el impacto, y serán necesarios varios años para que la sociedad se adapte a la nueva realidad. Por lo tanto, es muy importante saber si ese momento está a la vuelta de la esquina o distante en el tiempo.

El Fin del Crecimiento no debería ser una sorpresa

La idea de que el crecimiento se detendrá en algún momento de este siglo no es nada nueva. En 1972 un libro titulado *"Los límites del crecimiento"* fue noticia y se convirtió en el libro ambientalista más vendido de todos los tiempos.

Ese libro que se basó en uno de los primeros intentos de usar computadoras para modelar las probables interacciones entre la evolución de los recursos, el consumo y la población, fue también el primer estudio científico que intentó cuestionar el supuesto de que el crecimiento económico podía y debía ser permanente en el futuro.

La idea era una herejía en aquel momento, y todavía lo es. La noción de que el crecimiento *no puede continuar y no continuará* más allá de cierto punto resultó profundamente perturbadora para algunos sectores, y pronto "*Los límites del crecimiento"* fue desacreditado y ridiculizado por los interesados en los negocios pro-crecimiento. En realidad, aquella ridiculización sólo tomaba en cuenta algunos pocos datos completamente fuera de contexto del libro, citándolos como "predicciones", cuando en forma explícita se decía que no lo eran, y luego remarcando que dichas predicciones habían fallado. El ardid fue denunciado rápidamente, pero las réplicas no suelen tener tanta publicidad como las acusaciones, y así hoy en día todavía hay millones de personas que creen erróneamente que el libro quedó desacreditado hace tiempo. De hecho, los escenarios originales del libro han demostrado ser bastante acertados.

Los autores cargaron los datos del crecimiento de la población mundial, las tendencias de consumo, y la disponibilidad de varios recursos importantes. Hicieron correr el programa informático que habían desarrollado, y llegaron a la conclusión de que el fin del crecimiento probablemente ocurriría entre los años 2010 y 2050. Luego la producción industrial y de alimentos se derrumbaría, determinando una disminución de la población.

Esos escenarios estudiados en *"Los límites del crecimiento"* han sido nuevamente analizados y comprobados en forma reiterada desde la publicación original, usando ahora software más sofisticado y datos basados en información actualizada. Los resultados han sido similares en todos los intentos, y recientemente se publicó una nueva versión del libro llamada *"Los límites del crecimiento: Actualización a 30 años"*.

El escenario del Pico del Petróleo

Tal como se ha mencionado, el crecimiento finalizó debido a la convergencia de tres factores: Agotamiento de recursos, impactos ambientales y fracaso sistémico monetario-financiero. Sin embargo, una sola cuestión puede estar jugando un rol clave y determinante para el final de la era de la expansión. Ese asunto es el petróleo.

El petróleo tiene un lugar crucial en el mundo moderno. En el transporte, la agricultura, los químicos y los materiales industriales. La Revolución Industrial fue en realidad la revolución de los combustibles fósiles, y el fenómeno entero del persistente crecimiento económico (incluyendo el desarrollo de las instituciones financieras que han facilitado el crecimiento, tales como las reservas bancarias fraccionales), ha sido basado siempre en última instancia en los suministros cada vez mayores de energía barata. El crecimiento requiere más producción, más comercio y más transporte, y todo en su conjunto requiere más energía. Esto significa que si los suministros de energía no se pueden expandir, y la energía por lo tanto se vuelve significativamente más cara, el crecimiento económico fallará, y los sistemas financieros diseñados sobre las expectativas de un crecimiento perpetuo también fallarán.

Ya en 1998 los geólogos petroleros Colin Campbell y Jean Laherrère discutían un escenario del Pico del Petróleo que se tornó real. Ellos teorizaron que, en algún momento alrededor del año 2010, el estancamiento o el declive de los suministros de petróleo podrían provocar un aumento y volatilización de los precios del crudo, y que tal cosa precipitaría un colapso económico global.

Esa rápida contracción económica, a su vez daría lugar a una considerable reducción de la demanda de energía, de manera que los precios tenderían a bajar. Pero tan pronto como la economía pudiera volver a recuperar fuerzas, la demanda presionaría nuevamente al petróleo con consecuencias de nuevos aumentos en los precios, y a resultado de ello la economía sufriría una nueva recaída. Este ciclo es continuo, con cada fase de recuperación siendo más corta y más débil, y cada caída más profunda y más dura, hasta que la economía quede en ruinas. Los sistemas financieros, así basados en el supuesto de un crecimiento continuo, implosionarían, causando más estragos sociales que las trepadas del precio del petróleo.

Mientras tanto, los precios volátiles y vaivenes del petróleo frustrarían las inversiones en sistemas de energía renovable: Un año el petróleo sería tan caro que casi cualquier otra fuente de energía se presentaría como más conveniente por comparación; al año siguiente, el precio del petróleo habría caído tanto como para que los usuarios vuelvan a basarse en él, restándole sentido a las inversiones en otras fuentes de energía. Pero como los bajos precios desalentarían las exploraciones en busca de más petróleo, surgen así nuevos episodios de escasez más turbulentos que los anteriores. Los capitales de inversión también podrían ser escasos, dado que los bancos serían insolventes debido a la crisis financiera permanente, y los gobiernos caerían por la disminución de los ingresos fiscales. Al mismo tiempo la competencia internacional por la disminución de los suministros de petróleo podría provocar guerras entre países importadores, entre importadores y exportadores, y entre facciones rivales dentro de países exportadores.

En los años siguientes a la publicación inicial de Campbell y Laherrère, muchos expertos afirmaron que las nuevas tecnologías para la extracción de petróleo crudo iban a aumentar la cantidad del suministro que puede ser obtenido de cada pozo perforado, y que las enormes reservas de recursos en hidrocarburos alternativos (principalmente arenas alquitranadas y esquistos bituminosos) serían desarrolladas para reemplazar sin problemas al petróleo convencional, lo que retrasaría por décadas el inevitable pico. También hubo quienes dijeron que el Pico del Petróleo no sería un gran problema, inclusive si ocurriera pronto, pues el mercado podía encontrar otras fuentes de energía y opciones de transporte tan rápido como fuera necesario, sean automóviles eléctricos, de hidrógeno, o nuevos combustibles líquidos fabricados a partir del carbón.

En los años siguientes, los acontecimientos pusieron de manifiesto tanto la validez de la tesis del Pico del Petróleo, como la subvaloración de los optimistas. Los precios del crudo presentaron una marcada tendencia cuesta arriba y por razones completamente previsibles: El descubrimiento de nuevos yacimientos continuaba disminuyendo, y la explotación de la mayoría de los nuevos pozos era mucho más difícil y costosa que los descubiertos en años anteriores. Más y más países productores de petróleo llegaron a su pico de extracción y comenzaron a declinar, a pesar de los esfuerzos por mantener el crecimiento de la producción usando costosos métodos altamente tecnificados para la extracción secundaria y terciaria, tales como la inyección de agua, nitrógeno o dióxido de carbono, para forzar que una mayor cantidad de crudo salga de la tierra. Así se aceleraron las tasas de declinación de la producción en los yacimientos gigantes más antiguos del mundo, que eran los responsables de la parte del león en el suministro global de petróleo. La producción de combustibles líquidos a partir de las arenas alquitranadas comenzó a expandirse lentamente, mientras que el desarrollo de los esquistos bituminosos continúa siendo una vaga promesa para el futuro lejano.

De la teoría del miedo a una realidad que da miedo

En 2008 el escenario del Pico del Petróleo se convirtió en algo demasiado real. La producción global de petróleo permaneció estancada desde 2005, y los precios se mantuvieron en alza. En Julio de 2008 el precio del barril se disparó hasta los 150

dólares, superando en valores ajustados por inflación a los precios alcanzados en los años 70, que habían provocado la peor recesión desde la Segunda Guerra Mundial. En ese verano (boreal) de 2008, la industria automotriz, la industria del transporte, los embarques internacionales, la agricultura y las compañías aéreas estaban tambaleando.

Pero lo que sucedió después impactó en la atención del mundo a tal punto que el alza del precio del petróleo pasó a segundo plano. En Septiembre de 2008, el sistema financiero global estuvo cercano al colapso. Las razones para que esta repentina crisis sucediera, aparentemente tenían que ver con las burbujas inmobiliarias, la falta de una adecuada regulación en el sistema bancario, y el abuso de bizarros productos financieros incomprensibles. Sin embargo, y pese a que fue largamente ignorado, el alza del precio del petróleo ha jugado un papel crítico en el inicio de la debacle (Ver el artículo: Recesión temporaria o fin del crecimiento).

En las inmediatas consecuencias de esa crisis financiera global casi fulminante, los escenarios tanto de la teoría del Pico del Petróleo propuesto una década antes, igual que el del libro *"Los límites del crecimiento"* de 1972, ambos demostraron confirmarse con una precisión tan asombrosa como aterradora. El comercio global se derrumbaba. Las mayores industrias automotrices del mundo requerían ayuda estatal para sobrevivir. Las empresas aerocomerciales de los EE.UU. se redujeron una cuarta parte. Los disturbios por falta de alimento hicieron erupción en los países pobres alrededor del mundo. La guerra persistente en Irak, el país con las segundas mayores reservas de petróleo crudo del planeta, y en Afganistán, un sitio estratégico disputado para diversos proyectos de oleoductos y gasoductos, continuó provocando una sangría en las arcas de las naciones más dependientes de la importación de recursos petroleros.

Mientras tanto, el debate sobre qué hacer para frenar el cambio climático global, pone de manifiesto la inercia política que ha mantenido al mundo camino a la catástrofe desde principios de los años 70. Para cualquier persona con un modesto nivel de educación o inteligencia, ya se ha convertido en algo obvio que el planeta hoy tiene dos urgentes e indiscutibles razones para detener cuanto antes la dependencia de los combustibles fósiles: La doble amenaza de una catástrofe climática más la inminente restricción al suministro de combustibles. Sin embargo, en la Conferencia del Cambio Climático de Copenhague de Diciembre 2009, las prioridades de los países más dependientes del combustible fósil fueron claras: Las emisiones de carbono deberían ser reducidas, la dependencia de los combustibles también, *pero solamente si ello no pone en peligro el crecimiento económico*.

El componente financiero de la contracción económica

Si bien los límites de los recursos y los desastres ambientales ya venían poniéndole plazo de caducidad al crecimiento, a los ciudadanos comunes el dolor se le hace más palpable cuando de una u otra forma lo transitan en forma directa mediante la propia experiencia: Pérdida de empleos y colapso del sistema hipotecario.

Tal como se puede ver en los capítulos 1 y 2 de este libro, las expectativas de crecimiento continuo de las últimas décadas se han trasladado al presente bajo la forma de una enorme masa de deudas, tanto de los consumidores como de los gobiernos. Los ciudadanos norteamericanos ya no se hacían ricos inventando nuevas tecnologías y fabricando productos de consumo, sino nada más comprando y vendiendo casas, moviendo dinero desde unas cuentas de inversión hacia otras, o cobrándose honorarios entre ellos.

Cuando comenzó el nuevo siglo, la economía mundial empezó a tambalearse al ritmo de los estallidos de una burbuja tras otra: La burbuja de las economías emergentes del sudeste asiático, la burbuja de las *"punto-com"*, la burbuja inmobiliaria. Todos sabíamos que ellas finalmente podían explotar, tal como cualquier burbuja siempre lo hace, pero los inversores "inteligentes" planeaban meterse en ellas tempranamente, y salir con suficiente anticipación como para obtener grandes

beneficios y escaparle al previsible desenlace caótico.

En los frenéticos días desde el año 2002 al 2006, millones de estadounidenses llegaron a creer que la constante alza en los valores inmobiliarios podía llegar a ser su fuente de ingresos, convirtiendo sus propiedades en "cajeros automáticos". Mientras los precios seguían subiendo, los propietarios se sentían entusiasmados para pedir más préstamos y remodelar una cocina o el baño, y los bancos se sentían cómodos ofreciendo más y más créditos. Al mismo tiempo, los magos de Wall Street encontraban nuevas maneras de disfrazar esas hipotecas de alto riesgo como atractivas inversiones en obligaciones de deuda respaldadas, que podían ser empaquetadas, catalogadas y vendidas como "títulos premium" a inversores preferenciales, con muy bajo o nulo riesgo para ellos. Después de todo, los valores inmobiliarios estaban siempre destinados a crecer y crecer. *"Dios no está haciendo más tierras"* era la muletilla que repetían.

Los créditos y las deudas se expandieron entonces al ritmo de la euforia del dinero fácil. Todo aquel optimismo vertiginoso llevó a un crecimiento inusual de empleos en la construcción y los bienes raíces, enmascarando los quebrantos subyacentes y las pérdidas de empleo en el sector productivo. Unos pocos expertos financieros sensatos usaron términos tales como "castillos de naipes" y "polvorín" para describir la situación. Todo lo que se necesitaba metafóricamente era una tenue brisa o una pequeña chispa para producir un resultado catastrófico. Puede afirmarse que el alza de los precios del petróleo a mediados de 2008 fue más que suficiente para disparar los fuegos artificiales.

Pero la burbuja inmobiliaria fue en sí misma nada más que un fusible de mayor envergadura: En realidad, el sistema económico entero dependía de las expectativas irrealizables del crecimiento perpetuo y pudo volar entero por los aires. El dinero estaba atado al crédito, y el crédito estaba atado a la suposición de dar por sentado el crecimiento. Cuando el crecimiento se detuvo en 2008, comenzó la reacción en cadena de morosidad, incumplimientos y quiebras. Era una explosión en cámara lenta.

Desde entonces, el esfuerzo de los gobiernos se ha dirigido a tratar de hacer arrancar nuevamente el crecimiento. Pero de manera muy limitada, dichos esfuerzos tuvieron un éxito temporario recién a finales de 2009 y principios de 2010, enmascarando la contradicción subyacente en el corazón de la economía: la suposición de que podemos contar con un crecimiento infinito en un planeta finito.

¿Qué viene después del Crecimiento?

Llegar a comprender que hemos arribado a un punto en el que el crecimiento ya no puede continuar, sin dudas es algo deprimente. Pero una vez que hemos atravesado ese obstáculo psicológico, es una noticia moderadamente buena. No todos los economistas cayeron en la trampa de creer que el crecimiento seguiría por siempre. Hay escuelas de pensamiento económico que reconocen los límites de la naturaleza, y al mismo tiempo, esas personas y escuelas han sido ampliamente marginadas en los círculos políticos, pero también han desarrollado planes potencialmente útiles que pueden ayudar a la sociedad para adaptarse.

Los factores básicos que inevitablemente reemplazarán a la economía del crecimiento son conocidos. Para sobrevivir y prosperar durante largo tiempo, las sociedades tienen que manejarse dentro de un presupuesto planetario sostenible respecto de los recursos extractivos. Esto significa que, aunque no conozcamos en detalle cómo será la economía del post-crecimiento y el nuevo estilo de vida, sabemos lo suficiente para comenzar a trabajar en dicha dirección. Debemos convencernos a nosotros mismos que la vida en una economía sin crecimiento puede ser plena, interesante y segura. La ausencia de crecimiento no necesariamente implica falta de progreso. Dentro de una economía de no-crecimiento o equilibrio igual puede existir el desarrollo continuo de habilidades prácticas, expresiones artísticas, y ciertos tipos de tecnologías. De hecho, algunos historiadores y sociólogos

sostienen que la calidad de vida en una economía del equilibrio puede ser superior que en una economía de rápido crecimiento: Mientras que el crecimiento crea oportunidades para algunos, típicamente también intensifica la competencia, hay grandes ganadores y grandes perdedores, y tal como sucede en las ciudades gigantescas, la calidad de vida y las relaciones humanas sufren las consecuencias.

Dentro de una economía de no-crecimiento es posible maximizar beneficios y reducir los factores que llevan a la decadencia, pero hacerlo requiere la búsqueda de objetivos adecuados: En lugar de *"más"* debemos esmerarnos por *"mejor"*. En vez de promover una mayor actividad económica porque sí, hay que hacer hincapié en aquello que aumenta la calidad de vida sin empujar hacia el consumo. Una forma de hacer esto es reinventar y redefinir el crecimiento como tal. Es inevitable la transición hacia una economía del no-crecimiento, o más bien hacia una economía en la cual el crecimiento sea definido de una manera fundamentalmente diferente. Pero nos irá mucho mejor si la planificamos, en lugar de limitarnos a contemplar perplejos cómo empiezan a fallar las instituciones de las que dependemos, para luego tratar de improvisar una estrategia de supervivencia ante su retirada.

En efecto, tenemos que crear una *"nueva normalidad"* deseable, que se ajuste a las restricciones impuestas por el agotamiento de los recursos naturales. Aferrarnos a la *"vieja normalidad"* no es una opción. Si no encontramos nuevas metas para nosotros mismos y planificamos nuestra transición desde una economía basada en el crecimiento, hacia otra economía saludable del equilibrio, estaremos creando por omisión una "nueva normalidad" mucho menos deseable, algunas de cuyas manifestaciones ya estamos empezando a ver, bajo las formas de altas y persistentes tasas de desempleo, aumento de la brecha entre ricos y pobres, crisis ambientales, y cada vez peores y más frecuentes crisis financieras, todo lo cual se traduce en profundos niveles de angustia para los individuos, las familias y las comunidades.

Ecología profunda: un nuevo paradigma

Fritjof Capra

Una crisis de percepción

A finales del pasado siglo XX, los temas medioambientales han adquirido una importancia primordial. No enfrentamos a una serie de problemas globales que dañan la biosfera y la vida humana de modo alarmante y que podrían, en breve, convertirse en irreversibles. Disponemos ya de una amplia documentación de tales problemas.

Cuanto más estudiamos los principales problemas de nuestro tiempo, más nos percatamos de que no pueden ser entendidos aisladamente. Se trata de problemas sistémicos, lo que significa que están interconectados y son interdependientes. Por ejemplo, sólo se podrá estabilizar la población del globo cuando la pobreza se reduzca planetariamente.

La extinción a gran escala de especies animales y de plantas continuará mientras el Hemisferio Sur siga bajo el peso de las deudas masivas. La escasez de recursos y el deterioro medioambiental se combinan con poblaciones en rápido crecimiento, llevando al colapso a las comunidades locales así como a la violencia étnica y tribal, que se ha convertido en la principal característica de la posguerra fría.

En última instancia, estos problemas deben ser contemplados como distintas facetas de una misma crisis, que es en gran parte una crisis de percepción. Deriva del hecho de que la mayoría de nosotros, y especialmente nuestras grandes instituciones sociales, suscriben conceptos de una visón ya desfasada del mundo, una percepción de la realidad inadecuada para tratar con nuero superpoblado y globalmente interconectado.

Existen soluciones para los principales problema de nuestro tiempo, algunas muy sencillas, pero que requieren un cambio radical en nuestra percepción, en nuestro

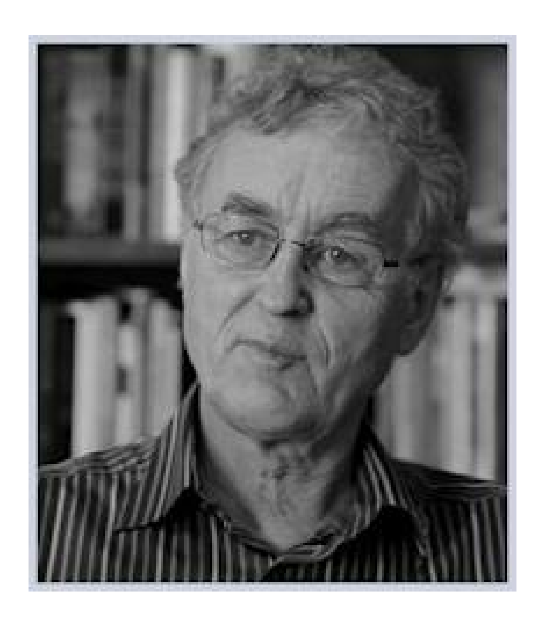
pensamiento, en nuestros valores. Nos hallamos, sin duda, en el inicio de este cambio fundamental de visión en la ciencia y en la sociedad, un cambio de paradigmas tan radical como los de la revolución copernicana. Pero esta constatación no ha llegado aún a la mayoría de nuestros líderes políticos. El reconocimiento de un profundo cambio de percepción y pensamiento capaz de garantizar nuestra supervivencia, no ha alcanzado todavía a los responsables de las empresas ni a los administradores y profesores de nuestras grandes universidades.

Nuestros líderes no sólo son incapaces de percibir la interconexiones entre los distintos problemas, sino que además se niegan a reconocer hasta qué punto lo que ellos llaman sus soluciones comprometen el futuro de las generaciones venideras. Desde la perspectiva sistémica, las únicas soluciones viables son aquellas que resultan sostenibles. El concepto de sostenibilidad se ha convertido en un elemento clave en el movimiento ecológico y es sin duda crucial. Lester Brown del Worldwatch Institute, ha dado una simple, clara y hermosa definición: Una sociedad sostenible es aquella capaz de satisfacer sus necesidades sin disminuir las oportunidades de las generaciones futuras. Este es, en pocas palabras, el gran desafío de nuestro tiempo: crear comunidades sostenibles, es decir, entornos sociales y culturales en los que podamos satisfacer nuestras necesidades y aspiraciones sin comprometer el futuro de las generaciones que han de seguirnos.

El cambio de paradigma

En mi trayectoria como físico, me ha interesado principalmente el dramático cambio de conceptos e ideas que tuvo lugar en la física a lo largo de las tres primeras décadas del siglo XX y que sigue teniendo consecuencias en nuestras teorías actuales sobre la materia. Los nuevos conceptos en física han significado un cambio profundo en nuestra visión del mundo; desde una perspectiva mecanicista de Descartes y Newton hasta una visión ecológica y holística.

La nueva visión de la realidad no resultó e absoluto fácil de aceptar a los físicos de comienzos del siglo XX. La exploración del mudo atómico y subatómico les puso en contacto con una extraña e inesperada realidad. En su esfuerzo por comprenderla, los científicos fueron dándose cuenta, penosamente, de que sus conceptos básicos, su lenguaje científico y su misma manera de pensar resultaban inadecuados para describir los fenómenos atómicos. Sus problemas no se limitaban a lo estrictamente intelectual, sino que alcanzaban la dimensión de una intensa crisis emocional o hasta podríamos decir existencial. Necesitaron mucho tiempo para superar esta crisis, pero al final se vieron recompensados con profundas revelaciones sobre la naturaleza de la materia y su relación con la mente humana.



Los dramáticos cambios de pensamiento que tuvieron lugar en la física a comienzos del siglo XX han sido ampliamente discutidos por físicos y filósofos durante más d cincuenta años. Llevaron a Thomas Kuhn a la noción de paradigma científico, definido como una constelación de logros, conceptos, valores, técnicas etc. Compartidos por una comunidad científica y usados por esta para definir problemas y soluciones legítimas. Los distintos problemas, se suceden, según Kuhn tras rupturas discontinuas y revolucionarias llamadas cambios de paradigma.

Hoy, veinticinco años después del análisis de Kuhn, reconocemos el cambio de paradigma en la física como parte integrante

de una transformación cultural mucho más amplia. Actualmente revivimos la crisis la crisis intelectual de los físicos cuánticos de los años veinte, en forma de una crisis cultural similar pero de proporciones mucho más amplias. Por consiguiente, asistimos a un cambio de paradigmas, no solo en la ciencia, sino también en el más amplio contexto social. Para analizar esta transformación cultural, he generalizado la noción de Kuh de paradigma científico a la del paradigma social, que describo como una constelación deconceptos, valores, percepciones y prácticas compartidos por una comunidad, que conforman una visón particular de la realidad que, a su vez, es la base del modo en que dicha sociedad se organiza.

El paradigma ahora recesión ha dominado nuestra cultura durante varios siglos, durante los que ha formado nuestra sociedad occidental e influido considerablemente en el resto del mundo. Dicho paradigma consta de una enquistada serie de ideas y valores, entre los que podemos citar la visión el universo como un sistema mecánico compuesto de piezas, las del cuerpo humano como una máquina, la de la vida en sociedad como una lucha competitiva por la existencia, la creencia en el progreso material ilimitado a través del crecimiento económico y tecnológico y, no menos importante, la convicción de que una sociedad en la que la mujer está por doquier sometida al hombre, no hace sino seguir las leyes naturales. Todas estas presunciones se han visto cuestionadas seriamente por los acontecimientos recientes, hasta el punto de que su reconsideración radical está ocurriendo en nuestros días.

Ecología profunda

El nuevo paradigma podría denominarse una versión holística del mundo, ya que lo ve como un todo integrado más que como una discontinua colección de partes. También podría llamarse una versión ecológica, usando el término en un sentido mucho más profundo y amplio de lo habitual. La percepción desde la ecología profunda reconoce la independencia fundamental entre todos los fenómenos y el hecho de que, como individuos y sociedades, estamos inmersos en (y finalmente dependientes de) los procesos cíclicos de la naturaleza.

Los términos holístico y ecológico difieren ligeramente en sus significados y parecería que el primero de ellos resulta menos apropiado que el segundo para describir el nuevo paradigma. Una visión holística de una bicicleta, por ejemplo, significa verla como un todo funcional y entender consecuentemente la interdependencia entre sus piezas. Una visión ecológica incluiría esto, pero añadiría la percepción de cómo la bicicleta se inserta en un entorno natural y social: de dónde provienen sus materias primas, cómo se construyó, cómo su utilización afecta al entorno natural, y a la comunidad que los usa, etc. Esta distinción entre holístico y ecológico es aún mas importante cuando hablamos de sistemas vivos, para los que las conexiones con el entorno son mucho más vitales.

El sentido en el que uso el término ecológico está asociado con una escuela filosófica específica, es más, con un movimiento de base conocido como ecología profunda que está ganando rápidamente prominencia. Esta escuela fue fundada por el filósofo noruego Arne Naess a comienzos de los setenta al distinguir entre ecología superficial y la profunda. Esta distinción está ampliamente aceptada en la actualidad como referencia muy útil en el discernimiento entre líneas de pensamiento ecológico contemporáneas.

La ecología social es antropocéntrica, es decir, está centrada en el ser humano. Ve a este por encima o a parte de la naturaleza, como fuente de todo valor, y le da a aquella un valor único instrumental de uso. La ecología profunda no separa a los humanos, ni a ninguna otra cosa, del entorno natural.. Ve el mundo, no como una colección de objetos aislados, sino como una red de fenómenos fundamentalmente interconectados e interdependientes. La ecología profunda reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos y ve a los humanos como una hebra más en la trama de la vida.

En última instancia, la percepción ecológica es una percepción espiritual o

religiosa. Cuando el concepto del espíritu es entendido como el modo de consciencia en el que el individuo experimenta un sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo, queda claro que la percepción ecológica es espiritual en su esencia más profunda. No es por tanto, sorprendente que la nueva visión de la realidad emergente, basada en la percepción ecológica, sea consecuente con la llamada filosofía perenne de las tradiciones espirituales, tanto si hablamos de la espiritualidad de los místicos cristianos, como de los budistas, o de la filosofía y cosmología subyacentes en las tradiciones nativas americanas.

Hay otra manera en que Arne Naess ha caracterizado la ecología profunda: la esencia de la ecología profunda es plantear cuestiones cada vez más profundas. Esta es asimismo la esencia de un cambio de paradigma.

Necesitamos estar preparados para cuestionar cada aspecto del viejo paradigma. Quizá no resulte necesario desdeñarlos en su totalidad, pero, antes de saberlo, debemos tener la voluntad de cuestionarlos en su totalidad. Así pues, la ecología profunda plantea cuestiones profundas sobre los propios fundamentos de nuestra moderna, científica, industrial, desarrollista y materialista visión del mundo y manera de vivir. Cuestiona su paradigma completo desde una perspectiva ecológica, desde la perspectiva de nuestras relaciones con los demás, con las generaciones venideras y con la trama de la vida de la que formamos parte.

Además de la ecología profunda hay otras dos escuelas filosóficas de ecología: la ecología social y la ecología feminista. En publicaciones filosóficas de los últimos años se ha establecido un vivo debate sobre los méritos relativos de la ecología profunda, la ecología social y el ecofeminismo. Pienso que cada una de las tres aborda aspectos importantes del paradigma ecológico y que, lejos de competir entre ellos, sus defensores deberían integrar sus planteamientos en una versión ecológica coherente.

La percepción desde la ecología profunda parece ofrecer la base filosófica y espiritual idónea para un estilo de vida ecológico y para el activismo medioambiental. No obstante, no nos dice mucho acerca de las características culturales y los patrones de organización social que han acarreado la presente crisis ecológica. Este es el objetivo de la ecología social.

El terreno común de varias escuelas dentro e la ecología social es el reconocimiento de que la naturaleza fundamentalmente antiecológica de muchas de nuestras estructuras sociales y económicas y de sus tecnologías, tiene sus raíces en lo que Riane Eisler ha denominado el sistema dominador de la organización social. Patriarcado, imperialismo, capitalismo y racismo son algunos de los ejemplos de la dominación social que son en sí mismo explotadores y antiecológicos. Entre las distintas escuelas de ecología social se cuentan varios grupos anarquistas y marxistas que utilizan sus respectivos marcos conceptuales para analizar distintos patrones de dominación social.

El ecofeminismo podría verse como una escuela específica dentro de la ecología social, ya que se dirige a la dinámica básica de la dominación social en el contexto del patriarcado y de los vínculos entre feminismo y ecología va mucho más allá del marco de la ecología social. Los ecofeministas ven la dominación patriarcal del hombre sobre la mujer como el prototipo de toda dominación y explotación en sus variadas formas de jerarquía, militarismo, capitalismo e industrialización. Señalan que la explotación de la naturaleza en particular ha ido de la mano con la de la mujer, que ha sido identificada con la naturaleza a través de los tiempos. Esta antigua asociación entre mujer y naturaleza vincula la historia de la mujer con el medio ambiente y es el origen de la afinidad natural entre feminismo y ecología. Por consiguiente, el ecofeminismo ve el conocimiento vivencial femenino como la principal fuente para una visión ecológica de a realidad.

Nuevos valores

En esta breve descripción del paradigma ecológico emergente, he enfatizado hasta

ahora los cambios de percepciones y modos de pensamiento. Si ello fuese todo lo que necesitásemos, la transición hacia el nuevo paradigma resultaría relativamente fácil. Hay pensadores suficientemente elocuentes y convincentes en el movimiento de la ecología profunda como para convencer a nuestros líderes políticos y económicos de los méritos del nuevo pensamiento. Pero ésta es sólo una parte del problema. El cambio de paradigmas requiere una expansión no sólo de nuestras percepciones y modos de pensar, sino también de nuestros valores.

Resulta aquí interesante señalar las sorprendente conexión entre los cambios de pensamiento y de valores Ambos pueden ser contemplados como cambios de desde la asertividad a la integración. Ambas tendencias, la asertiva y la integrativa, son aspectos esenciales de todos los sistemas vivos. Ninguna es intrínsecamente buena o mala. Lo bueno o saludable es un equilibrio dinámico entre ambas y lo malo o insalubre es su desequilibrio, en enfatizar desproporcionadamente la una en detrimento de la otra. Si contemplamos desde esta perspectiva nuestra cultura industrial occidental, veremos que hemos enfatizado las tendencias asertivas a costa de las integrativas. Ello resulta evidente al mismo tiempo en nuestro pensamiento y en nuestros valores.

Los valores asertivos: competición expansión, dominación, están generalmente asociados a los hombres. Efectivamente, en una sociedad patriarcal éstos no sólo se ven favorecidos, sino también recompensados económicamente y dotados de poder político. Esta es una de las razones por las que el cambio hacia un sistema de valores más equilibrado resulta tan difícil para la mayoría de las personas y especialmente para los hombres.

El poder, es el resultado de la dominación sobre los demás, es asertividad excesiva. La estructura social en que se ejerce con mayor eficacia es la jerarquía. Si duda, nuestras estructuras políticas, militares y empresariales están ordenadas jerárquicamente, con hombres normalmente situados en los niveles superiores y mujeres en los inferiores. La mayoría de estos hombres y alguna de las mujeres han llegado a identificar su posición e la jerarquía como parte de sí mismos, por lo que el cambio a un sistema de valores distinto representa para ellos un temor existencial.

Existe, no obstante, otra clase de poder más apropiada para el nuevo paradigma: el poder como influencia sobre otros. La estructura ideal para el ejercicio de esta clase de poder no es la jerarquía, sino la red que, como veremos, es la metáfora central de la ecología. El cambio de paradigma incluye por tanto el cambio de jerarquías a redes en la organización social.

Etica

Toda la cuestión de los valores es crucial en la ecología profunda, es en realidad su característica definitoria central. Mientras que el viejo paradigma se basa en valores antropocéntricos (centrados en el hombre). Es una visión del mundo que reconoce el valor inherente de la vida no humana. Todos los seres vivos son miembros de comunidades ecológicas vinculados por una red de interdependencias. Cuando esta profunda percepción ecológica se vuelve parte de nuestra vida cotidiana, emerge un sistema ético radicalmente nuevo.

Dicha ética, profundamente ecológica, se necesita urgentemente hoy en día y muy especialmente en la ciencia, puesto que mucho de lo que los científicos están haciendo no es constructivo y respetuoso con la vida, sino todo lo contrario. Con físicos diseñando sistemas capaces de borrar la vida de la faz de la Tierra, con químicos contaminando el planeta, con biólogos soltando nuevos y desconocidos microorganismos sin conocer sus consecuencias, con psicólogos y otros científicos torturando animales en nombre del progreso científico, con todo ello en marcha, la introducción de unos estándares ecoéticos en el mundo científico parece de la máxima urgencia.

Generalmente no está admitido que los valores no son algo externo a la ciencia y a la tecnología, sino que constituyen su misma base y motivación. Durante la revolución científica del siglo XVII se separaron los

valores de los hechos y, desde entonces, tendemos a creer que los hechos científicos son independientes de lo que hacemos y por lo tanto de nuestros valores. En realidad, el hecho científico surge de una constitución completa de percepciones, valores y acciones humanas, es decir, de un paradigma del que no puede ser desvinculado. Si bien gran parte de la investigación detallada puede no depender explícitamente del sistema del científico que la efectúa, el paradigma más amplio en el que su investigación tiene lugar nunca estará desprovisto de un sistema de valores. Los científicos, por lo tanto, son responsables de su trabajo no sólo intelectualmente, sino también moralmente.

Dentro del contexto de la ecología profunda, el reconocimiento de valores inherentes a toda naturaleza viviente está basado en la experiencia profundamente ecológica o espiritual de que naturaleza y uno mismo son uno. Esta expansión del uno mismo hasta su identificación con la naturaleza es el fundamento de la ecología profundidad, como Arne Naess manifiesta claramente:

El cuidado fluye naturalmente cuando el si mismo se amplía y profundiza hasta el punto de sentir y concebir la protección de la Naturaleza libre como la de nosotros mismos… Al igual que no precisamos de la moral para respirar (…) [igualmente] si nuestro si mismo, en el sentido más amplio, abarca a otro ser, no precisamos de ninguna exhortación moral para evidenciar cuidado (…). Cuidamos por nosotros mismos, sin precisar ninguna presión moral (…). Si la realidad es como la que experimenta nuestro ser ecológico, nuestro comportamiento sigue natural y perfectamente normas de estricta ética medioambiental.

Lo que esto implica es que la conexión entre la percepción ecológica del mundo y el correspondiente comportamiento no es una conexión lógica sino psicológica. La lógica no nos conduce desde el hecho de que somos parte integrante de la trama de la vida a ciertas normas sobre cómo deberíamos vivir. En cambio desde la percepción o experiencia ecológica de ser parte de la trama de la vida, estaremos (en oposición a deberíamos estar) inclinados al cuidado de toda naturaleza viviente. En realidad difícilmente podríamos reprimirnos de responder de tal modo.

El vínculo entre ecología y psicología establecido desde el concepto del sí mismo ecológico ha sido explorado recientemente por varios autores. La ecóloga profunda Joanna Macy escribe sobre el reverdecimiento de sí mismo, el filósofo Warwick Fox ha acuñado el término ecología transpersonal y el historiador cultural Theodore Roszak utiliza el término ecopsicología para expresar la profunda conexión entre ambos campos, que hasta hace poco se veían completamente separados.

El cambio de la física a las ciencias de la vida

Al llamar ecológica, en el sentido de la ecología profunda, a la nueva visión de la realidad, enfatizamos que la vida está en su mismo centro. Este es un punto importante para la ciencia ya que en el viejo paradigma, la física ha sido el modelo y la fuente de metáforas para las demás ciencias. Toda la filosofía es como un árbol decía Descartes. Las raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas todas las otras ciencias. La ecología profunda ha sobrepasado la metáfora cartesiana. Si bien el cambio de paradigma en la física sigue siendo de interés por haber sido el primero en producirse dentro e la ciencia moderna, la física a perdido su rol como principal ciencia proveedora de la descripción fundamental de la realidad. Esto, no obstante, aun no está ampliamente reconocido; con frecuencia, científicos y no científicos mantienen la creencia popular de que si buscas realmente la solución definitiva, debes preguntar a un físico, lo cual constituye verdaderamente una falacia cartesiana. Hoy, el cambio e paradigma dela ciencia, en su nivel más profundo, implica un cambio desde la física a las ciencias de la vida.



El discurso vacío de lo sostenible

A. Karambolis

*L*o sostenible es lo sencillo, lo austero y se contrapone al consumo desenfrenado, al mundo de la moda, al mundo de la publicidad que busca hacernos sentir feos y gordos, para luego poder vendernos productos cosméticos que nos hagan tan atractivos y seductores como la misma publicidad dice que tenemos que ser.

Entre el capitalismo radical y una izquierda miope

Según el diccionario, se conoce como "muletilla" la palabra o frase que se repite con frecuencia de manera mecánica y normalmente innecesaria.

El panorama político occidental incorpora muchas muletillas que son como el estribillo de una canción. Son las frases que cualquiera puede corear sin saber ni quien habla.

Muchas de estas letanías corresponden a ideas que no son triviales en absoluto, pero a base de repetirlas van perdiendo su relevancia y su sentido. Así, por ejemplo, la democracia o la justicia son protagonistas de innumerables muletillas incorporadas al discurso de la globalidad del espectro político que, seamos sinceros, entre su banda izquierda y derecha tampoco es que tenga un recorrido muy amplio.

De todas las frases huecas, hay una que me molesta especialmente y sobre la que me gustaría reflexionar en estas líneas.

No hay grupo o partido que no declare en manifiestos, programas o actos que todas las decisiones, estrategias e intenciones de su opción política van encaminadas al logro de "un planeta medioambientalmente sostenible"

Me pregunto si alguna de estas opciones políticas sabe lo que es, un planeta medioambientalmente sostenible. Me contesto yo solita que las que apuestan por el capitalismo como modelo socioeconómico lo intuyen perfectamente y que por eso, tratan de desvirtuar la idea como sea. Mucho me temo que otros proyectos políticos, los de la izquierda transformadora, precisamente los más necesarios para caminar hacia un planeta sostenible, están faltos de una reflexión profunda sobre la sostenibilidad y sus implicaciones.

La sostenibilidad es el conjunto de "cosas" que permiten que se pueda mantener la vida, ahora y en el futuro, para todo el conjunto de los seres vivos. En un planeta ambientalmente sostenible, no se pueden arrancar los bienes de la tierra por encima de la capacidad que la propia tierra tiene para regenerarlos, ni se pueden generar residuos por encima de la capacidad del planeta de actuar como un sumidero. Bajo el prisma de la sostenibilidad, es central la consideración de los límites del planeta, simplemente porque la Tierra es una bolita suspendida en el espacio con un número limitado de kilos de materiales que no se regeneran con la varita mágica de la tecnología.

¿Cómo encajan los límites del planeta con el neoliberalismo?

Pues muy malamente, directamente son incompatibles y no porque lo diga nadie beligerante con el neoliberalismo, sino porque el sistema capitalista se basa en el crecimiento ilimitado. Se basa en el consumo creciente, en la cultura de usar y tirar, en la creación de necesidades artificiales y en su satisfacción a través de los productos que la publicidad determina que son adecuados para hacerlo.

Las necesidades reales son limitadas. Uno puede comer tres veces al día, pero si come doce se estriñe o le entra diarrea. Las necesidades humanas de afecto, seguridad, protección, condiciones ambientales que permitan vivir, de ser capaz de decidir sobre la propia vida, de ser libre, de poder participar, no pueden ser satisfechas por el mercado. Pero, los prestidigitadores del dinero, con el truco de la publicidad y los medios de comunicación que poseen, nos convencen de que la libertad está en tener coche, de que el afecto se consigue con un determinado

desodorante, de que la seguridad está en un plan de pensiones, de que la protección nos llega de los ejércitos, de la industria de la guerra o de las empresas privadas de vigilantes. Nos inculca que el aire limpio te lo regalan al comprar un chalet adosado en la sierra y que la participación consiste en elegir cada cuatro años entre dos o tres opciones que con envoltorios diferentes presentan el mismo producto. Lo que no tiene precio se convierte en pura mercancia. Así de fácil.

La sostenibilidad está en lo próximo, en lo cercano, en la autosuficiencia de las comunidades y en los intercambios equitativos entre ellas, en la no dependencia de los designios de las empresas transnacionales que, para asegurar su propia supervivencia, pasan por encima de los límites posibles del planeta y actúan como si los bienes naturales fuesen ilimitados.

Sostenible es la soberanía alimentaria, es decir, que cada comunidad produzca los alimentos que necesita. Esta idea es contraria a los monocultivos, a la depredación de las grandes transnacionales del "agrobussines" y a las políticas arancelarias de las instituciones económicas internacionales. Por ello, además de denunciarlo, lo revolucionario es luchar por la independencia en la producción de alimentos, luchar contra la imposición de semillas transgénicas que someten a los campesinos e hipotecan su futuro a los intereses de los imperios de la industria. La lucha contra el consumo de estos productos en las sociedades occidentales es subversiva y necesaria, porque si las multinacionales fuerzan a los campesinos del sur a cultivar transgénicos, es porque tienen un mercado, el de los países occidentales, que los consume.

Sostenibles son los desplazamientos cortos y el transporte colectivo. Pero eso también choca frontalmente, entre otras cosas, con la promoción de un modelo industrial y energético basado en el petróleo. Los grandes monopolios petrolíferos provocan la desarticulación, la miseria y la guerra en las sociedades que dependen de la extracción de un mineral fósil que se está acabando y no se puede renovar. La destrucción ecológica del entorno de estas sociedades dificulta que puedan volver a ser independientes de los grupos que trafican con el oro negro. Por ello, lo revolucionario y radical, además de denunciar, es apoyar y comprometerse con otros modelos de urbanismo y de transporte alternativos.

Sostenible es detener la progresiva cementación del territorio, porque la creciente y alarmante eliminación de suelo natural destruye la biodiversidad, que es lo que permite que la vida se pueda regenerar y que los ciclos naturales se mantengan equilibrados, algo indispensable para el hombre y el resto de los seres vivos puedan hacer cosillas como respirar, alimentarse, reproducirse o calentarse. También la simple conservación de la vida está amenazada por los intereses del megaimperio de la construcción, por las grandes infraestructuras necesarias para el transporte de cantidades ingentes de materiales o para poder regar campos de golf en terrenos desérticos.

Lo sostenible es lo sencillo, lo austero y se contrapone al consumo desenfrenado, al mundo de la moda, al mundo de la publicidad que busca hacernos sentir feos y gordos, para luego poder vendernos productos cosméticos que nos hagan tan atractivos y seductores como la misma publicidad dice que tenemos que ser. Sobra decir que la austeridad, o la sencillez en el consumo es la bicha de la economía de mercado neoliberal, y, por tanto, la promoción y práctica de alternativas no monetarizadas o menos monetarizadas, como las cooperativas de consumo, el trueque, la reutilización o la reducción en la compra de productos, son opciones radicales y con posibilidad de incidir en la transformación social.

La dictadura mercantilista del modelo actual occidental pone precio al aire, al agua, a la tierra, al conjunto de todos los seres vivos, incluidas las personas, pero se olvida medir cuánto cuestan los servicios que los ciclos de la vida presta gratuitamente y que son imprescindibles. ¿Cuánto vale que las plantas regeneren el aire que respiramos a partir de la fotosíntesis? ¿Cuánto valdría "fotosintetizar a mano" si los niveles de deforestación llegase a límites críticos? ¿Cuánto vale que llueva y se

pueda mantener el balance hídrico? ¿Cuánto cuesta fabricar el agua para beber? ¿Cuánto vale el filtro de rayos UVA del sol que impide que nos achicharremos?

El neoliberalismo resuelve los problemas con la visión cortoplacista de quien sólo persigue enriquecerse de forma inmediata cueste lo que cueste y con una aterradora falta de ética social. Así se envían las industrias más sucias a los países más pobres, se desplazan los residuos más peligrosos y se esquilman los bienes que son de todos robándolos a las mujeres y hombre del presente y a los del futuro. Se embotella el agua y se vende, se fabrican personas y se venden, se vende carne en los países ricos por encima de niveles razonables para la salud, aunque para alimentar una vaca haga falta una superficie de suelo que cultivada, podría alimentar a veinte familias en otros países en los que existe crisis alimentaria. Se vende, se vende, se vende...

Cuando compramos un producto que viaja hasta nuestro mercado desde el otro hemisferio, habría que sumarle al precio de venta al público, lo que cuesta la miseria que crean los monocultivos, habría que sumar la enfermedad que provocan pesticidas y abonos químicos, habría que sumar el trabajo esclavo en la empresas deslocalizadas, habría que sumar los muertos de las guerras del petróleo necesario para trasladar mercancías de un lado a otro y habría que sumar la desesperanza que le espera a las generaciones venideras. De este modo, puede que, los que sólo ven las cosas si se traducen a la única unidad de medida que conocen, el dinero, comprobasen al pagar el filete, el café, la fruta exótica o la prenda de moda, qué caro le sale al conjunto de la Humanidad y al planeta su ceguera consumista.

Sencillamente es imposible que un sistema basado en los paradigmas del capitalismo occidental sea sostenible, del mismo modo que no puede ser justo o libre, por ello, cuando los políticos de la socialdemocracia incorporan en sus discursos la coletilla del "logro de un planeta medioambientalmente sostenible", directamente se burlan de los hombres y las mujeres, intentan fagocitar la alternativa radical y viable a su propio modelo con la finalidad de descafeinarla, para de esta manera imposibilitarla.

Aún con todo esto, más dolorosa para mí es la utilización de la muletilla de la sostenibilidad en las organizaciones políticas que quieren constituir la izquierda transformadora. Desde el compromiso sincero con otro modelo más justo, caen en el mismo cortoplacismo del sistema. Lamentablemente, miran con los mismos ojos del capital. Consideran progreso y desarrollo de la misma forma, pensando ingenuamente, que repartiendo más justamente los beneficios, se puede dar la vuelta a la tortilla. Ése es el mayor éxito que ha conseguido el mercado. La propaganda de la maquinaria capitalista ha conseguido que la izquierda interiorice uno de los postulados básicos de su religión. El que considera el planeta un gran almacen de recursos que no se agotan y los avances tecnocientíficos el instrumento neutral que los pone a disposición de las personas.

Esta venda que la sociedad mercantilista ha conseguido colocar en los ojos de una buena parte de la izquierda transformadora, impide analizar por qué en muchas ocasiones en que se obtuvieron gobiernos y alcaldías, se acabó cayendo en lo de siempre, si acaso con algunos criterios sociales más progresistas, pero no suficientes para crear otra realidad diferente y duradera. Esta venda, impide imaginar alternativas y conduce inexorablemente a buscar soluciones y cambios que se basan en una tecnología y una visión del desarrollo que, aunque se presente como neutral, está cuidadosamente diseñada por la propia esencia del capital y el mercado.

Esta izquierda transformadora del mundo occidental considera la sostenibilidad como parte de la colección de reivindicaciones satélites que cualquier persona de izquierdas lleva a la espalda. Padecen una miopía triste y peligrosa que no les permite ver que los movimientos sociales que actualmente más admiran y apoyan, tienen como nexo común: el haber enmarcado su lucha y su trabajo en la sostenibilidad.

Las mujeres de la India, que conocemos a través de Vandana Shiva, el Movimiento Sin

Tierra de Brasil, los indigenistas bolivianos, el zapatismo, las senegalesas de los manglares, los movimientos contra la dictadura de logos y marcas, etc, tienen su esencia y la centralidad de su acción en la sostenibilidad. Tienen como aspecto fundamental la búsqueda de la autosuficiencia en lo próximo, en lo limpio, en lo sostenible.

La revolución bolivariana de Venezuela, que en su momento inicial no parecía un proceso revolucionario "al uso", se ha ido radicalizando paulatinamente, como no puede ser de otro modo cuando la población participa, comienza a intentar no depender de los mercados globales y se autoorganiza con criterios sostenibles. El neoliberalismo, obviamente, sí percibe la sostenibilidad como peligrosa para sus negocios y, por ello, reacciona violentamente tratando de cortar de raíz semejantes pretensiones.

También la izquierda cubana tiene sus problemas en el camino de la sostenibilidad y da pena ver cómo una sociedad que ha demostrado que sabe resistir y rechazar dignamente la seducción del mercado, se ve metida en el peligroso mundo del negocio del petróleo, de la mano nada menos que de Repsol YPF, en vez de procurarse la energía necesaria de las muchas hora de sol y de los fuertes vientos que se dan en la isla. Desde mi punto de vista, si la revolución cubana tiene alguna espada de Damocles suspendida encima, no es la falta de compromiso de su sociedad con el socialismo, sino que el que no hubiese avanzado lo bastante en el camino de la autosuficencia y la sostenibilidad.

¿Qué pasa con la izquierda occidental mientras tanto?

Mira con cierta nostalgia y solidaridad lo que hacen cubanos, venezolanos o hindúes, admirando la dignidad de su lucha sin tener la lucidez de mirar cara a cara a la bestia que en sus propias casas, en sus coches, en sus trabajos, en sus cocinas, en sus compras, apuntalan el sistema. Minusvaloran y, a veces desprecian a los movimientos e iniciativas que intentan desbrozar el camino de lo sostenible, tildándolos de excéntricos, cavernícolas y minoritarios, sin ver que desarrollar estas luchas en los países occidentales es crucial para el futuro de aquellas otras que se dan al miles de kilómetros de distancia.

La sostenibilidad no es sólo una reivindicación del ecologismo social. La sostenibilidad es la alternativa al neoliberalismo, la única posible, ya que aunque pretendiésemos repartir con equidad los beneficios de un sistema productivo basado en la extracción de recursos, seguiríamos tropezando con el problema de que el planeta no puede con la carga de tantos millones de seres humanos consumiendo y generando residuos a un ritmo insostenible, y eso, sin pensar en el resto del mundo vivo. Los modelos que calculan la huella ecológica dicen que, si todos los seres humanos viviesen como un ciudadano occidental medio, harían falta tres planetas. Así que con este modelo productivo es imposible que haya para todos. Es preciso detener el crecimiento en los países ricos, pero además, no es posible que los países más pobres crezcan siguiendo los pasos de lo que hizo occidente, no es sólo una cuestión ética, es que no se puede. La sociedad occidental ya ha depredado una buena parte del "capital natural" del futuro, por ello la búsqueda de alternativas sostenibles es urgente.

La sostenibilidad es un camino que hay que descubrir en cada contexto, un camino complicado en el que hay que desandar mucho de lo andado, en el que hay que cambiar los paradigmas de la ciencia, en el que hay que revisar qué es el progreso o qué es el desarrollo. Un viaje, que por no haberse viajado antes, no tiene mapas, no tiene recetas.

La sostenibilidad no es una ideología, no es un objeto de consumo, no es una frase hecha, no es una lucha colateral, no es una muletilla. Es la opción más solidaria con el presente y con el futuro. Es la opción más radical, subversiva y necesaria. Así que por favor, si no van a hacer nada, por lo menos no nos lo pongan más difícil.



El decrecimiento ya no parece una locura

Eric Dupin

*L*a crisis ecológica impuso poco a poco la necesidad de definir el progreso humano de un modo distinto al que imponen el productivismo y la confianza ciega en el avance de las ciencias y las técnicas. En Francia, crecen los adeptos al decrecimiento, tanto cerca de los partidos de la derecha antiliberal como entre el gran público.

Había que ver el aire desconcertado de François Fillon, ese 14 de octubre de 2008, en que Yves Cochet defendía la tesis del decrecimiento desde lo alto de la tribuna de la Asamblea Nacional de Francia. Al diagnosticar una "crisis antropológica", el diputado Verde de París afirmaba, en medio de las exclamaciones de la derecha, que "ahora la búsqueda del crecimiento resulta antieconómica, antisocial y antiecológica". Su llamado a una "sociedad sobria" no tenía posibilidad alguna de ganar la adhesión del hemiciclo. Sin embargo, la provocadora idea del "decrecimiento" logró dar inicio al debate público.

La recesión también entró en ese debate. Seguramente el decrecimiento "no tiene nada que ver con la inversa aritmética del crecimiento", como lo señala Cochet, el único político francés de envergadura que defiende esta idea. De todas maneras, el cuestionamiento del crecimiento aparece como una consecuencia lógica de la doble crisis económica y ecológica que sacude al planeta. Súbitamente, se escucha a los pensadores del decrecimiento de manera más atenta. "Soy mucho más solicitado", se regocija Serge Latouche, uno de los pioneros. "Las salas están llenas en nuestros debates", dice también Paul Ariès, otro intelectual de referencia de esta corriente de pensamiento.

La propia palabra "decrecimiento" es cada vez más utilizada, incluso fuera de los restringidos círculos de la ecología radical. "En un momento en que los adeptos al decrecimiento ven que sus argumentos son apoyados por la realidad, ¿existe acaso una alternativa entre el decrecimiento súbito o implícito, como es la recesión actual, y el decrecimiento conducido?", se interrogaba durante la campaña europea Nicolas Hulot, quien, sin embargo, es usualmente calificado de "ecotartufo" por los objetores del crecimiento. En su carácter de puntal de Europe Ecologie, el animador declaraba dudar del "crecimiento verde" y pensaba más bien en un "crecimiento selectivo acompañado de un decrecimiento elegido". "Sólo el decrecimiento salvará al planeta", expresó el fotógrafo Yann Arthus-Bertrand, cuya película *Home*, ampliamente financiada por el grupo de productos de lujo *Pinault Printemps Redoute*, parece haber contribuido al éxito electoral primaveral de los ecologistas.

Algunos partidarios del decrecimiento están convencidos de que la crisis actual constituye una formidable oportunidad para su causa. "¡Que la crisis se agrave!", exclamó Latouche, retomando el título de una obra del banquero arrepentido François Partant. "Es una buena noticia: la crisis finalmente llegó y es una ocasión para que la humanidad pueda recuperarse", explicaba ese partidario de la "pedagogía de las catástrofes", desarrollada en otro tiempo por el escritor Denis de Rougemont.

Sin llegar tan lejos, Cochet piensa también que sólo al chocar con los límites de la biosfera la humanidad se verá obligada a volverse razonable. "Ya no habrá más crecimiento por razones objetivas. El decrecimiento es nuestro destino obligado", previene el diputado ecologista, "geólogo político y un profundo materialista". Entonces no queda más que esperar que la crisis acelere la toma de conciencia y "preparar un decrecimiento que sea democrático y equitativo".

Pero este punto de vista optimista está lejos de ser compartido por todos. "No estamos para nada de acuerdo con esta pedagogía de las catástrofes", se diferencia Vincent Cheynet. El jefe de redacción del diario *La Décroissance* piensa que, "si bien la crisis ofrece una oportunidad de interrogarse y

cuestionarse, también hay riesgos de que engendre crispaciones y fenómenos de miedo". "Una crisis importante sería la peor de las situaciones", piensa Cheynet. "La crisis es una ocasión para recordar que el crecimiento ya no es posible; pero en esos períodos las personas tienden a replegarse sobre sus intereses particulares", observa Jean-Luc Pasquines, animador del Movimiento de los *Objetores del Crecimiento*. Ariès señala, además, la ambivalencia de la crisis: "Por un lado, lleva el sentimiento de urgencia ecológica cada vez más lejos, ya que el momento se presta para la defensa del poder de compra y de los empleos. Pero también muestra que vivimos sobre mentiras desde hace décadas". La inquietud le disputa un lugar a la esperanza entre aquellos que dudan que la recesión pavimente el camino hacia el decrecimiento.

Tímida entrada a la política

El nuevo impacto del tema contrasta con la gran debilidad de las fuerzas políticas que lo invocan. El *Partido por el Decrecimiento* fue creado en 2006 por Cheynet, ex publicitario y fundador de la asociación *Casseurs du pub* para que "la urgencia fuera a la conquista de las instituciones". Sin embargo, los conflictos entre las personas le impidieron existir realmente. "Crear un partido político es muy difícil en ambientes bastante anárquicos", suspira Cheynet, que no se lleva demasiado bien con todos los "partidarios del decrecimiento". Nuevos equipos intentaron relanzar recientemente el PPLD. Al mismo tiempo que afirma que el partido atrae "a personas más jóvenes que vienen del mundo asociativo", su portavoz, Vincent Liegey, reconoce "estamos tanteando un poco". El PPLD se niega a reivindicar alguna cantidad de adherentes. "No queremos convertirnos en un partido masivo, no buscamos ni adherentes ni electores", dice curiosamente Rémy Cardinal, otro portavoz de este micropartido.

El *Movimiento de los Objetores del Crecimiento* se lanzó en 2007 en una red muy descentralizada. Como agrupa a militantes experimentados, –como Pasquines, quien fue vocero del PPLD, o Christian Stunt, ex miembro de los *Amigos de la Tierra* y de los *Verdes*–, el movimiento se felicita, según dice Stunt, por la adhesión de "muchas mujeres y jóvenes" sus filas.

Al crear juntos la *Asociación de Objetores del Crecimiento*, el MOC y el PPLD han emprendido un proceso de acercamiento. Ambos movimientos se presentaron en las últimas elecciones europeas bajo el lema "*Europe Décroissance*" ("Por el decrecimiento de Europa"). Por no disponer de "ningún recurso" y al querer "hacer política de otra manera", no presentaron boletas para la votación sino que le pidieron a sus electores que las imprimieran ellos mismos, desde de su sitio de Internet. El resultado era previsible: Pasquines obtuvo el 0,04% de los votos computados.

Las ideas del decrecimiento tienen un eco sin parangón con estas cifras. "Estoy contra la creación de un partido, en cualquier caso es prematuro", afirma Latouche. La cantidad de lectores del mensual *La Décroissance*, fundado por Cheynet en 2004, revela el impacto de esta corriente. Se difunden 20.000 ejemplares –13.000 de ellos en kioscos– y hace uso de un tono polémico cuyas principales víctimas son los "ecotartufos" del "capitalismo verde" y el "desarrollo sostenible", sometidos a fuertes burlas. Cheynet lo asume: "Estamos en una lógica de disenso que participa en la vivificación de la democracia".

La revista ecologista *Silence*, que difunde 6.000 ejemplares desde 1982, publicó en 1993, sin ningún éxito, un primer *dossier* sobre el decrecimiento, que contenía extractos del libro fundador del inventor del concepto, Nicholas Georgescu-Roegen. Las cosas fueron distintas en el segundo intento, en 2002, cuando surgió el concepto en un coloquio realizado en la UNESCO por la asociación *Línea de Horizonte–Los amigos de* François Partant, en el que estuvieron José Bové, Ivan Illitch y Latouche. El número tuvo un gran éxito; *Silence* dedicó luego varias entregas a los distintos aspectos de ese proyecto. "El decrecimiento es, tal vez, el tema del siglo XXI, pero no sé nada sobre eso", atempera Michel Bernard, uno de los animadores de la revista.

Desde 2008, esta corriente de pensamiento dispone también de una

publicación intelectual bien elaborada: *Entropía*. Dirigida por Jean-Claude Besson-Girard, esta "revista teórica y política del decrecimiento", explora con una loable apertura de espíritu los numerosos problemas que plantea la perspectiva del decrecimiento.

Este grupo mantiene vínculos más o menos informales con toda una serie de organizaciones, como las redes ant-inucleares o anti-OGM (Organismos Genéticamente Modificados), el movimiento internacional "*Slow Food*" o "*Slow Cities*" y, por supuesto, con todas las asociaciones antipublicitarias: los militantes del decrecimiento prefieren con frecuencia la acción asociativa concreta. La revista *Silence* privilegia el relato de experiencias que prefiguran la sociedad a construir. "Las ganas de cambiar las cosas pasan por la realización de alternativas", señala Guillaume Gamblin, uno de sus animadores.

Stunt encarna bien esa militancia anclada en lo concreto. Viejo militante de la ecología política, hoy adhiere al MOC. Pero este guardia forestal jubilado, cuyos hijos producen "cereales al estilo antiguo", sigue trabajando sobre el tema del "bosque campesino de proximidad". Practica el decrecimiento: vive en una casa que él mismo ha construido con materiales locales, sin conexión a la red eléctrica, pero que funciona con energía solar. Stunt se siente como en casa en la región francesa de las Cévennes, "donde centenas de personas viven de esa misma manera". Miembro de la asociación de *Habitantes de Viviendas Efímeras o Móviles* (Halem), Stunt relata cómo, en abril pasado, una manifestación bloqueó la alcaldía de Saint-Jean-du-Gard que había desmontado una tienda de tipo mongol instalada sin autorización. "Así nos hacemos cargo de la defensa de personas que viven en casas rodantes después de haber sido expulsadas, y que son, frecuentemente, jóvenes de la región parisina", agrega. La asociación *Derecho a la Vivienda* le ha propuesto a su asociación integrar el Consejo de Administración.

Anticapitalismo y antiproductivismo

Las ideas sobre el decrecimiento no son de ayer. Estuvieron incluso más extendidas en los años 1970 que hoy. Podemos recordar el cómic alegremente antiproductivista de Gébé *L'An 01* (*El año 01*), publicado desde los 70 en *Politique Hebdo*. Y de su consigna un tanto subversiva: "Paramos todo". El mensual *La Gueule Ouverte* (*La boca abierta*) (1972-1980), que anunciaba muy simplemente "el fin del mundo", destilaba durante esa década una reflexión anticipada sobre el decrecimiento.

Hace unos treinta años, el cuestionamiento al productivismo estaba limitado a un espacio ideológico cerrado. No penetraba en la izquierda, dominada todavía por el Partido Comunista y por un marxismo ingenuamente "progresista". Aunque hoy esta corriente es más marginal, también dialoga con facilidad con una izquierda que ha perdido sus certidumbres. Con la crisis medioambiental y el cuestionamiento del valor trabajo, la idea de un casamiento entre anticapitalismo y antiproductivismo avanza.

"El decrecimiento expresa, con un vocabulario nuevo, viejas cuestiones planteadas al movimiento obrero –sostiene Paul Ariès, quien fue comunista en su juventud–. Yo mismo he llegado aquí por la crítica de la alienación. 'El derecho a la pereza', 'vivir y trabajar en la misma región'…: ¡la izquierda no siempre tomó el camino del productivismo!"

La evolución de Jean-Luc Mélenchon es sintomática de la influencia que adquirieron las ideas del decrecimiento en el seno de la izquierda. El fundador del Partido de Izquierda, proveniente de una estricta tradición marxista, que fue en primer lugar militante trotskista lambertista, y después socialista, saluda hoy "la potencia de interrogación" de los partidarios del decrecimiento. "Hay que pensar nuestro modo de vida de otra manera y preguntarse, por ejemplo, si debemos ir cada vez más rápido", afirma, antes de criticar "el productivismo que insinúa la idea de que todo lo que es deseable debe volverse necesario". A él se unió Franck Pupunat, animador del pequeño grupo *Utopía,* cercano a algunas tesis del decrecimiento, y que agrupa adherentes de varios partidos de

izquierda. Ariès también acaba de sumarse a ellos.

El Nuevo Partido Anticapitalista también dialoga con los "partidarios del decrecimiento". Algunas negociaciones, que finalmente fracasaron, habían estudiado la posibilidad de confiar a un militante del decrecimiento el primer lugar en la lista presentada por el NPA y el PG en las elecciones europeas de la región sudeste, donde esta corriente está más consolidada. Representantes de ambos partidos participaron en la "Contre-Grenelle de l'environnement" (Contra-consulta sobre el medioambiente), que tuvo lugar en Lyon, en mayo pasado, para denunciar las ilusiones del "desarrollo sostenible".

Paradójicamente, las ideas sobre decrecimiento ya no se encuentran entre los Verdes. Cochet se siente muy aislado dentro de su partido. Sin embargo, algunas de sus posiciones no lo ayudan a ser escuchado. El diputado ecologista de París provocó un escándalo, en abril de 2009, al proponer una disminución del monto de las prestaciones familiares a partir del tercer niño, a causa de que un nuevo recién nacido tendría "un costo ecológico comparable a 620 trayectos París-Nueva York". Él se considera un "neo-malthusiano", aun cuando admite que su razonamiento es "tal vez demasiado científico".

"Vivir mejor con menos"

La sed de respetabilidad de los Verdes y el peso de sus representantes electos los han alejado de la tesis de formación ecologista que temen que puedan asustar a los electores. Dominique Voynet habría pensado incluso en cambiar el nombre de su partido por el de "Partido del desarrollo sostenible". En diciembre de 2008, por primera vez, la moción del congreso del partido hizo referencia al "decrecimiento", pero limitándolo al de la "huella ecológica". El programa de las listas de Europe Ecologie retomó la misma fórmula, pero agregándole la disminución "del consumo cuantitativo de carne". En cuanto al Partido Socialista, la ausencia de curiosidad intelectual de sus dirigentes parece protegerlo de cualquier contacto con estas ideas.

¿El decrecimiento es algo más que un eslogan? Ariès habla de "palabra-obús" destinada a quebrantar el productivismo, y Cheynet alaba la capacidad de ese vocablo para "interpelar" a la sociedad. Pero la gran debilidad de este estandarte consiste en no decir nada sobre el futuro deseado. Ningún "objetor del crecimiento" preconiza una simple disminución de la producción en una sociedad con equilibrios que no han cambiado, disminución que podría agravar la pobreza. Latouche concede que los menos favorecidos, especialmente en África, necesitan elevar su nivel de vida material, aun cuando no deberían imitar el modo de vida occidental.

Antes que nada, este espacio se debate entre profundas divergencias filosóficas. Cheynet tiene posiciones republicanas y universalistas, mientras que el africanista Latouche es un declarado "relativista cultural". "Mi perspectiva es claramente republicana, democrática y humanista", declara el dueño de *La Décroissance*, que estuvo comprometido con el Centro en su juventud. "El Estado-nación está superado y tampoco es deseable", replica Latouche, a quien "no le gusta la palabra universal". Ariès se ubica del lado de las posiciones republicanas, al tiempo que trabaja con los católicos de izquierda de la revista *Golias*. Pierre Rabhi, una figura del decrecimiento que intentó ser candidato en la elección presidencial de 2002, representa, por su parte, una corriente espiritualista.

Aunque este espacio está mayoritariamente inclinado hacia la izquierda, su crítica radical al productivismo puede alimentar interpretaciones de inspiraciones muy diferentes. Políticamente, como lo reconoce Cheynet, van "desde la extrema derecha a la extrema izquierda". Así, el pensador de la "Nueva Derecha", Alain de Benoist, publicó en 2007 una obra titulada *Demain, la décroissance! Penser l'ecologie jusqu'au bout* (*Mañana, ¡el decrecimiento! Pensar la ecología a fondo*).

La relación con la democracia también lo divide. Se oponen a quienes quieren dedicarse

a las instituciones y presentarse a elecciones, como Cheynet, y quienes privilegian la democracia directa o el mandato imperativo. "La desconfianza en relación a la democracia representativa es muy fuerte en estos ambientes", observa el investigador Fabrice Flipo. "Se requiere un refuerzo de la democracia directa, pero también de la democracia representativa", matiza Ariès. Latouche expresa esta ambigüedad de otro modo: "Creo ser profundamente democrático", afirma antes de agregar inmediatamente: "Pero no sé muy bien qué es la democracia".

Pocos partidarios del decrecimiento se arriesgan a precisar a qué se parecería la sociedad a la que aspiran. Sin embargo, en 2002 Cheynet intentó ese ejercicio. En "una economía sana (...) el transporte aéreo y los vehículos con motor de explosión estarían condenados a desaparecer (...), reemplazados por barcos a vela, la bicicleta, el tren y la tracción animal". Se buscaría también "el final de los grandes supermercados, en beneficio de los comercios de proximidad y de los mercados; el final de los productos manufacturados poco caros, en beneficio de objetos producidos localmente". Aunque la relocalización de las producciones es una idea compartida por todas las corrientes del decrecimiento, muchas de las cuales incluso presentan la idea de instituir monedas locales, no todo el mundo está de acuerdo en llegar tan lejos. Por otra parte, resulta difícil ver cómo semejante programa podría convencer a una mayoría de electores. Latouche prefiere insistir con el método de elaboración de una "sociedad autónoma" donde rijan las ocho "R": "Revaluar, Reconceptualizar, Reestructurar, Redistribuir, Relocalizar, Reducir, Reutilizar, Reciclar". Al mismo tiempo que sueña con una sociedad de pequeñas ciudades federadas, aboga en favor de arbitrajes: "El compromiso que debe encontrarse entre la autonomía, casi total pero muy frugal, entre el cazador-recolector y la tecno-alienación, también casi total de nuestros contemporáneos, es un problema político". Algunos objetores del crecimiento evitan estas delicadas cuestiones refugiándose en acciones individuales de "sobriedad voluntaria". Otros creen en las virtudes ejemplares de las iniciativas locales, como la de las "Ciudades en transición", que agrupan a cerca de ciento treinta comunas –mayoritariamente en Gran Bretaña– comprometidas con el decrecimiento energético y la relocalización. Pero al decrecimiento le sigue faltando una definición política positiva tan movilizadora como lo fue el socialismo en su momento. "Tenemos dificultades para inventar un nuevo relato para el imaginario colectivo", deplora Cochet. "¿Qué utopía movilizadora?" se interroga, para responder a la pregunta "¿cómo vivir mejor con menos?" La fórmula "menos bienes, más vínculos", sin duda no basta. "Ampliar la gratuidad de los bienes de los cuales hacemos un buen uso y prohibir aquellos de los que se hace un mal uso", preconiza Ariès, precisando que la definición de esos usos será producto de una deliberación política. Y agrega: "El objetivo es reducir las desigualdades sociales". En realidad, el decrecimiento afectará primero e inevitablemente, a los más ricos, tanto a nivel planetario como en cada país. Finalmente, lo que en estos debates se transparenta como una filigrana es la cuestión filosófica de la "buena vida". El desarrollo económico dictado por la dinámica propia del progreso técnico, debería ser sustituido por una lógica de arbitraje democrático. El filósofo Patrick Viveret, que se interesa en los cuestionamientos fundadores del decrecimiento, aunque sin adherir a sus respuestas, rechaza "la prohibición de plantear la felicidad como una cuestión política", con el pretexto de que eso fue lo que los totalitarismos se arriesgaron a hacer: "Si rechazamos plantear democráticamente la cuestión de un mejor bienestar, ¿en nombre de qué fundar un pensamiento crítico del modo de desarrollo actual?" Liberales o socialistas, los progresistas tienen en común la búsqueda del aumento de las riquezas materiales, reduciendo la cuestión de la felicidad a un asunto privado. Si la finalidad de la organización de las sociedades humanas, confrontadas a los límites físicos de la naturaleza, escapara a ese presupuesto materialista, se abriría un vertiginoso espacio de indeterminación política.

¿Es el decrecimiento compatible con la economía de mercado?

Takis Fotopoulos

El proyecto de decrecimeinto

En el momento en que el efecto invernadero y el cambio climático se convirtieron en noticias de portada, después de que saliera a la luz el Cuarto Informe sobre Cambio Climático, que definitivamente vincula los claros signos del cambio climático global con las emisiones humanas de CO2 y otros gases de efecto invernadero desde el inicio de la Revolución Industrial, la emergencia del proyecto de decrecimiento desarrollado por Serge Latouche y otros fue un avance significativo en la política y el pensamiento ecologistas. Esto se debe a que mostró que el movimiento ecologista, después de su emergencia como movimento anti-sistémico en la Alemania de la década de 1970 y su subsecuente integración en la política convencional como un tipo de partido o lobby reformista de Izquierdas (tomando parte en el proceso -o dando apoyo en diferentes grados- a las guerras criminales de la élite transnacional en la década de 1990 y más allá), podía aún jugar un rol en los intersticios entre un movimiento reformista y uno de anti-sistémico. Como trataré de mostrar más adelante, se puede considerar que el proyecto de decrecimiento representa una síntesis entre los planteamientos ecologistas anti-sistémicos de los "fundos" alemanes, que hoy en día han desaparecido casi completamente y las perspectivas reformistas de los partidos ecologistas convencionales, que a estas alturas han demostrado estar agotadas.

Al mismo tiempo, el proyecto de decrecimiento muestra claras similitudes, tanto a nivel teórico como estratégico, con el planteamiento del "camino más simple" sugerido por Ted Trainer, el cual, como el planteamiento del decrecimiento, supone "economías locales altamente auto-suficientes, mayoritariamente pequeñas; sistemas económicos bajo control social que no estén dirigidos por las fuerzas del mercado o el afán de lucro y sistemas altamente cooperativos y participativos", igual que el "movimiento de las eco-aldeas" con el cual está relacionado. Sin embargo, el proyecto de decrecimiento remarca que el proceso de transición comporta no sólo la creación de eco-aldeas, principalmente fuera de la sociedad principal, sino la creación de "aldeas urbanas", lo que implica un alto grado de descentralización dentro de la misma sociedad. En otras palabras, a diferencia de los partidarios de las eco-aldeas que, aún cuando su objetivo es la creación de un nuevo movimiento social y no sólo un cambio de estilo de vida, aspiran principalmente a un movimiento basado en comunidades fuera de la sociedad principal, los partidarios del proyecto de decrecimiento explícitamente apuntan a crear un nuevo movimiento dentro de la sociedad principal - como siempre han intentado hacer los partidos ecologistas tradicionales.

La lógica del proyecto de decrecimiento es la familiar del ecologismo radical. El crecimiento por el crecimiento es insostenible ya que sobrexcede los límites de la biosfera. Pese al desarrollo de algunas mejoras en eficiencia ecológica, estas han sido contrarrestadas por el crecimiento. Como resultado, la crisis ecológica, particularmente en lo referente al efecto invernadero que amenaza con un cambio climático catastrófico, ha venido empeorando todo el tiempo. Actualmente es bien sabido que la expansión continua se ha dado a expensas de la calidad de vida -si no de la vida misma, primero de los animales, y luego cada vez más de los mismos seres humanos. Por lo tanto, el decrecimiento, en términos de la reducción de escala de nuestra economía, parece necesario y deseable. De hecho, como Latouche señala, una política de reducción de escala podría efectuarse casi inmediatamente en áreas que están "pidiendo a gritos una reducción de escala": reduciendo o eliminando el impacto ambiental de las actividades que no aportan satisfacción; reconsiderando la necesidad del excesivo desplazamiento de personas y mercancías a través del planeta; relocalizando nuestras

economías; reduciendo drasticamente la polución y otros efectos negativos del transporte de larga distancia; cuestionando la necesidad de una publicidad tan invasiva y, a menudo, corrosiva.

El objetivo debería ser por lo tanto una sociedad de no-crecimiento para remplazar a la actual sociedad de crecimiento. Esto implica ir más allá de la economía desafiando su dominación de la vida actual, en la teoría y en la práctica, y sobretodo en nuestras mentes. En la práctica, esto significa la imposición de una reducción masiva de las horas de trabajo para garantizar a todo el mundo un empleo satisfactorio. Además, el decrecimiento tiene que aplicarse al Sur así como al Norte si es que existe alguna posibilidad de detener a las sociedades del Sur en su rápido acercamiento al ciego camino de las economías de crecimiento. Por lo tanto, "donde aún haya tiempo, [estos países] deberían encaminarse no hacia el desarrollo sino hacia desembarazarse de él -suprimiendo los obstáculos que les impiden desarrollarse de manera diferente. Mientras la hambrienta Etiopía y Somalía aún tengan que exportar piensos destinados a animales de compañía, y la carne que comamos haya crecido gracias a la soja de los bosques arrasados del Amazonas, nuestro consumo excesivo socava cualquier posibilidad de autosuficiencia verdadera en el Sur". Sin embargo, pese a que Latouche señala atinadamente -adoptando indirectamente el análisis del desarrollo dependiente- que ?frica era autosuficiente en términos de alimentación hasta la década de 1960, cuando empezó la gran ola del desarrollo que la condujo a la dependencia, no está igualmente claro si también adopta las conclusiones de este análisis en cuanto a una ruptura con la economía de mercado capitalista. Sin embargo, como ya traté de mostrar en otra parte, esta ruptura con la globalización capitalista neoliberal es un paso necesario hacia un desarrollo auto-dependiente en el Sur.

Además, como remarca Latouche, el decrecimiento tampoco implica ningún movimiento hacia la abolición del sistema de la economía de mercado sino tan sólo la reducción de su alcance: “reducir drásticamente el daño ambiental significa perder el valor monetario en los bienes materiales. Pero no significa necesariamente cesar en la creación de valor a través de productos no-materiales. En parte, esto podría mantener sus formas de mercado. A pesar de que el mercado y el lucro pueden ser aún incentivos, el sistema ya no debe girar en torno a ellos.”

Así, Latouche aún cree que un capitalismo eco-compatible es "concebible en teoría" -algo que ignora las dinámicas del sistema de la economía de mercado que, al final, son incompatibles con controles estatales efectivos para la protección del medioambiente - y ya sólo en la práctica no es realista. Esto se debe a que, como el mismo autor argumenta, el poder de las Corporaciones Transnacionales (CTNs), en combinación con la descomposición de la lucha de clases, ya no permite el nivel de regulación requerido que existió con las reglamentaciones keynes-fordistas de la era Social-Democrática. Por ello concluye que: “Una sociedad basada en la contradicción económica no puede existir bajo el capitalismo. Pero capitalismo es una palabra engañosamente simple para una larga y compleja historia. Deshacerse del capitalismo y prohibir el trabajo asalariado, la moneda y la propiedad privada de los medios de producción sumiría a la sociedad en el caos. Conduciría al terrorismo a gran escala. Sería aún insuficiente para destruir la mentalidad de mercado. Necesitamos encontrar otra manera de salir del desarrollo, el economicismo (la creencia en la primacía de las causas o factores económicos) y el crecimiento: una que no signifique abandonar las instituciones sociales anexas a la economía (moneda, mercados, incluso salarios) sino que las reformule de acuerdo con principios diferentes.”

Finalmente, el proyecto de decrecimiento adopta una postura similar cuando no rechaza categóricamente el complemento político de la economía de mercado: la "democracia" representativa. En su valiosa contribución al debate sobre el proyecto de la Democracia Inclusiva (DI), Latouche fue claro en su postura sobre el tema: “En este contexto, el rechazo radical de la "democracia"

representativa es algo excesivo. Ahora forma parte de nuestra tradición, nos guste o no. Y no es necesariamente la reencarnación del diablo... Una mejor representación, con cargos revocables y participación directa en algunos casos (por ejemplo, el presupuesto participativo en Porto Alegre), puede constituir un compromiso satisfactorio. El tema clave de la distribución igualitaria del poder económico permanecerá ciertamente irresuelto, pero es algo ilusorio concebir su resolución de golpe con la barita mágica de la democracia directa."

Dejando para el siguiente apartado el tema de si el sistema de la economía de mercado es (incluso en teoría) compatible con una economía que no se oriente hacia el crecimiento económico, en referencia a lo que concierne a la "democracia" representativa, la "tradición" de este tipo de democracia es, de hecho, de hace sólo dos siglos aproximadamente. A saber, desde el último cuarto del siglo XVIII cuando los "Padres Fundadores" de la Constitución norteamericana introdujeron la "democracia" representativa como complemento político del sistema la economía de mercado que fue introducido aproximadamente al mismo tiempo. El concepto de democracia predominante hasta aquel momento era el que había sido practicado en la Atenas clásica en el siglo V aC. Es bien sabido que la "democracia" representativa priva a la vasta mayoría de la población de ejercer su voluntad política -algo que sólo puede hacer el pueblo directamente por sí mismo. Así pues, las mejoras sugeridas por Latouche implícitamente ven la democracia como un procedimiento y no como un régimen, ya que no parecen tener en cuenta que una democracia representativa es un sistema completamente diferente de una democracia política o directa. Cuando, por ejemplo, Latouche argumenta que "una mejor representación, con cargos revocables y participación directa en algunos casos puede constituir un compromiso satisfactorio" en efecto, adopta la perspectiva de muchos en la Izquierda reformista, que intentan mejorar el actual sistema en quiebra mediante "inyecciones" de democracia directa, olvidando que estas inyecciones funcionan al final como vacunas contra la democracia directa, ya que no ayudan en la re-creación de una conciencia genuinamente democrática. La participación ciertamente puede mejorar, pero sin duda esto no constituye una democracia, que claramente no es un sistema que pueda ser ejercido a la carta, como es el caso de Porto Alegre donde algunas decisiones son delegadas a asambleas democráticas mientras otras -que resulta que condicionan las primeras- se dejan que las tomen los representantes.

Decrecimiento y Democracia Inclusiva

Aunque, por consiguiente, el proyecto del decrecimiento es visto por sus partidarios como "un proyecto político en el sentido más profundo del término, el de la construcción, tanto en el Norte como en el Sur, de sociedades convivenciales, autónomas y ahorrativas (y) no entra dentro del ámbito del politiqueo de los políticos profesionales", está claro que principalmente apunta sólo a un aspecto de la actual crisis multidimensional: el aspecto ecológico. Sin embargo, aunque este es un aspecto muy importante, igualmente importantes son los demás aspectos de esta crisis.

Así, en primer lugar, la crisis política, que se manifiesta con la total degradación del significado de ciudadano y la creciente pasividad de los ciudadanos hacia lo que se hace pasar hoy por "política", puede explicarse como el resultado de la concentración de poder político en manos de élites políticas (y élites económicas mediante su control de los mass media). Sin embargo, son las dinámicas del sistema de la democracia representativa, que han llevado con el tiempo a la actual enorme concentración de poder político en manos de élites políticas, lo que les permite llevar a cabo, por ejemplo, sus guerras criminales en Iraq y Afganistán, pese a la repetidamente expresada oposición de los ciudadanos en sus propios países. Con todo, a pesar de la creciente crisis política, que ha llevado casi a la quiebra al actual sistema de "democracia" representativa, este sistema es implicita o explicitamente adoptado por el proyecto de decrecimiento, sujeto a algunas mejoras.

En segundo lugar, la crisis económica, tampoco se menciona en el proyecto de decrecimiento, sino sólo en la medida en que la desigualdad está relacionada con el crecimiento económico. Sin embargo, como voy a tratar de mostrar más abajo, la desigualdad no está simplemente relacionada con el crecimiento económico; está relacionada con el mismo sistema de la economía de mercado -el cual el proyecto de decrecimiento también adopta con algunas enmiendas- que originó la economía de crecimiento.

En tercer lugar, no hay mención alguna a la paralela crisis social, como resultado de la creación de una superclase y una subclase tras la expansión de la globalización neoliberal. La crisis social, una vez más, se menciona en este proyecto sólo en tanto que está relacionada con el crecimiento económico, mediante el consumismo.

Finalmente, la crisis ecológica misma se menciona en términos de un problema común que la "humanidad" afronta debido a la degradación del medio, sin ningún tipo de mención a las diferentes implicaciones de clase de esta crisis, es decir, al hecho que las consecuencias económicas y sociales de la crisis ecológica son principalmente pagadas en términos de destrucción de vidas y medios de vida de los grupos sociales más bajos -ya sea en Bangladesh o en Nueva Orleans-, que quedan afectados en mucho mayor grado que las élites y las clases medias, quienes tienen diversos medios a su disposición para minimizar estas consecuencias. No es por lo tanto sorprendente que los partidarios del proyecto de decrecimiento acaben adoptando medidas para la reducción del tamaño de la economía que, como veremos más abajo, van a afectar principalmente a los grupos sociales más débiles.

En otras palabras, el proyecto del decrecimiento, a diferencia del proyecto de la DI, no es un proyecto universalista para la liberación humana sino un proyecto de un sólo tema. Esto no es sorprendente, dada la desconfianza de Latouche en los proyectos universalistas: "Por último, desconfío de cualquier proyecto universalista, aunque sea subversivo o radical: soy propenso a detectar en él algún olor residual de etnocentrismo occidental. Ya estuve en desacuerdo con Castoriadis en esto. Leer a Takis Fotopoulos refuerza mis dudas. Como Louis Dumont perfectamente mostró, el imaginario holístico de la mayor parte de sociedades humanas, si bien no desconoce algunos requisitos de la consideración debida hacia la dignidad de los individuos y la atención a su voluntad, no tiene absolutamente nada que ver con nuestro imaginario igualitario."

Sin embargo, como traté de mostrar en otra parte, en mi opinión, esto es motivado por la aversión postmodernista hacia cualquier tipo de proyecto universalista- la misma aversión que ha llevado al abandono, por la mayor parte de la Izquierda, de cualquier perspectiva de cambio social radical, y a lo que Castoriadis atinadamente llamó el "conformismo generalizado". Pero, como expreso en mi crítica del postmodernismo, "el énfasis postmodero en la pluralidad y la "diferencia", en combinación con el rechazo simultáneo de toda idea para desarrollar un proyecto universal para la emancipación humana, en efecto, sirve como pretexto para abandonar el análisis y la política liberadores y conformarse al status quo y, inevitablemente finaliza con políticas reformistas (que no ponen en entredicho de ninguna manera el sistema de la economía de mercado y la "democracia" representativa)"16. Además, pienso que constituye una generalización demasiado amplia identificar cualquier proyecto universalista originado en el Oeste como "etnocentrismo occidental", sólo porqué se originó en el Oeste, aunque este proyecto se fundamente en demandas de autonomía y libertad -como el proyecto de la DI-, como si estas demandas no fueran universalmente humanas sino solo demandas de los occidentales!

Sin embargo, aparte de esta diferencia básica referente a la naturaleza de los proyectos de decrecimiento y DI, existen diferencias teóricas y estratégicas significativas entre ellos, que por supuesto no disminuyen sus importantes similitudes con respecto al propósito que comparten, en cuanto se refiere

al objetivo principal de la actividad económica en general y la producción en particular, a través del alejamiento de la actual economía y sociedad de crecimiento y, también, en lo concerniente a sus medios comunes de alcanzar este objetivo, a través de la descentralizaión radical y el localismo.

El imaginario del desarrollo y los dos tipos de economía de crecimiento

Con respecto a las diferencias teóricas, desde la perspectiva de la DI, la economía de crecimiento no es solamente el resultado de la predominancia de las significaciones o valores de un imaginario específico, sino el resultado de la lucha social por un lado y los desarrollos tecnológicos (incluyendo organizativos) y socioeconómicos por el otro. En otras palabras, el advenimiento de la economía y la sociedad de crecimiento, ni mucho menos el advenimiento de la misma sociedad burguesa, no puede simplemente reducirse a la emergencia de la idea de Progreso de la Ilustración y el consecuente nacimiento del imaginario del desarrollo. De hecho, sería incluso erróneo suponer, como hace Castoriadis, que la modernindad es el resultado de dos corrientes paralelas: "Tenemos que considerar la emergencia de la burguesía, su expansión y victoria final en paralelo con la emergencia, propagación y victoria final de una nueva "idea", la idea de que el crecimiento ilimitado de la producción y de las fuerzas productivas es de hecho el objetivo central de la existencia humana. Esta "idea" es lo que yo llamo una significación social imaginaria. A ella corresponden nuevas actitudes, valores y normas, una nueva definición social de la realidad y de la existencia, de qué es lo que cuenta y qué lo que no cuenta (...). El matrimonio -probablemente incestuoso- de estas dos corrientes da luz, de diversas formas, al mundo moderno."

Sin embargo, lejos de ser "paralelas", las dos corrientes (el advenimiento de la economía de mercado/crecimiento y de la burguesía por un lado y la emergencia de la ideología del crecimiento por el otro) fueron elementos integrales del mismo proceso, en el que la segunda jugó el papel de justificar "objetivamente" la primera. Como he intentado mostrar en otra parte18, tanto las economías capitalistas como las "socialistas" -el bloque del Este de los países del "Socialismo Realmente Existente" (SRE)- fueron tipos de economía de crecimiento, es decir, un sistema de organización económica encaminado, ya sea "objetivamente" (como en el caso de las economías de mercado) o deliberadamente (como en el caso de las economías planificadas) hacia la maximización del crecimiento económico. Sin embargo, el advenimiento de estas economías de crecimiento no puede ser solamente explicado por factores tecnológicos y económicos "objetivos" (como hacen los marxistas) o solamente por factores "subjetivos", es decir, significaciones imaginarias y los correspondientes valores e ideas (como algunos ecologistas intentaron hacer). En cambio, para considerar plenamente el advenimiento de la economía de crecimiento, nos tenemos que referir a la interacción entre los factores "objetivos" y "subjetivos". Así, los factores objetivos se refieren a la dinámica del crecer-o-morir de la economía de mercado, mientras que los factores subjetivos se refieren al papel de la ideología del crecimiento. Contrariamente, por consiguiente, a las afirmaciones hechas por la mayoría de las corrientes del movimiento ecologista, no es la ideología del crecimiento la causa exclusiva, o incluso la principal, de la emergencia de la economía de crecimiento. La ideología del crecimiento ha sido simplemente utilizada para justificar la economía de mercado y sus dinámicas -que conducen inevitablemente a la economía de crecimiento capitalista. Lo cual implica que la cuestión principal hoy en día no puede ser reducida solamente a cambiar nuestros valores, como algunos ecologistas radicales ingenuamente argumentan, o incluso a condenar el crecimiento económico de por sí. La cuestión crucial hoy en día es cómo podemos crear una nueva sociedad donde la dominación institucionalizada de los seres humanos sobre los seres humanos y la consecuente idea de la dominación de la naturaleza sean descartadas. La búsqueda de tal sistema nos llevará a la conclusión de que no es sólo la ideología del crecimiento la que

tiene que ser abandonada, sino la misma economía de mercado.

Además, los factores objetivos y subjetivos no contribuyeron igualmente a la emergencia de los dos tipos de economía de crecimiento. Los factores objetivos fueron particularmente importantes con respeto al advenimiento y la reproducción de la economía de crecimiento capitalista, pero no jugaron ningún papel significativo en la emergencia de la economía de crecimiento "socialista" -aunque fueron importantes con respeto a su reproducción. Viceversa, los factores subjetivos, los "valores" del crecimiento, jugaron meramente un papel ideológico, en lo que se refiere a la economía de crecimiento capitalista, mientras que jugaron un papel crucial con respecto al advenimiento y la reproducción de la economía de crecimiento "socialista", dada la identificación por parte de la Ilustración de la idea de Progreso con el desarrollo de las fuerzas productivas y la influencia que tuvieron las ideas de la Ilustración en el advenimiento del movimiento socialista.

Así, mercadización y crecimiento, alimentadas por la competición, constituyeron, históricamente, los dos componentes fundamentales del sistema de la economía de mercado. La mercadización ha sido siempre el resultado del esfuerzo de aquellos que controlan la economía de mercado para minimizar los controles sociales en los mercados, mientras la economía de crecimiento ha sido el resultado de un proceso que, a nivel micro-económico, conlleva la persecución del lucro mediante la continua mejora de la eficiencia. Tanto la mercadización como el crecimiento no fueron el resultado de ciertos cambios en las "significaciones imaginarias", o valores, sino que fueron, en cambio, el resultado inevitable del hecho de que el advenimiento del industrialismo (producción mecanizada) tuvo lugar bajo condiciones de propiedad y control privados de los medios de producción. Bajo estas condiciones, como se puede mostrar tanto por la teoría económica ortodoxa como Marxista, la maximización de la eficiencia económica depende crucialmente de llevar cada vez más lejos la división del trabajo, la especialización y la expansión del mercado. Por eso la tecnología moderna siempre ha sido diseñada para maximizar la eficiencia económica, algo que implica una mayor expansión de la división del trabajo y del grado de especialización, sin tener en consideración las repercusiones sociales y económicas.

Por lo tanto, el crecimiento económico, la extensión de la división del trabajo y la explotación de las ventajas comparativas implican un abandono del principio de auto-dependencia. Este abandono tiene considerables repercusiones en el ámbito económico (paro, pobreza, crisis económica en la economía de mercado e irracionalismo económico en el socialismo), en el ámbito cultural (desintegración de lazos sociales y valores), en el ámbito social en general (restricción drástica de la autonomía individual y social) y, como veremos, en el ámbito ecológico. La inevitable consecuencia de la búsqueda del beneficio, a través de la maximización de la eficiencia y de la talla del mercado, ha sido la concentración de poder económico en las manos de las élites que controlan el proceso económico. Una concentración similar tuvo lugar en la economía de crecimiento socialista. Por tanto, la diferencia entre los dos tipos de economía de crecimiento con respecto a la concentración se reduce simplemente a quién posee los medios de producción y como estos están asignados a diferentes usos.

Sin embargo, la distinción anterior es necesaria porqué aunque la propiedad -y particularmente el control de los medios de producción- en la economía de crecimiento "socialista" fue sólo formalmente social, el hecho de que la asignación de los recursos se realizara principalmente mediante el mecanismo de planificación central, en lugar de mediante el mecanismo de precios, constituye una diferencia cualitativa importante. Así, mientras en la economía de crecimiento capitalista (y en la "economía de mercado socialista") el objetivo del crecimiento económico, así como los objetivos intermedios (eficiencia, competitividad) se derivan "desde dentro" de

la lógica y las dinámicas del sistema mismo, en la economía de crecimiento "socialista" los mismos objetivos se imponen "desde fuera" por las decisiones políticas de los burócratas del partido que controlan el mecanismo de planificación. En otras palabras, es concebible que una economía planificada pueda perseguir objetivos diferentes que aquellos adoptados por una economía de mercado. Pero a pesar de que un cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas será siempre necesario, para que, al menos, las necesidades básicas de todos los ciudadanos sean satisfechas, esto no implica una lucha para maximizar el crecimiento en competición con la economía de crecimiento capitalista ("alcanzar y adelantar América" era el eslogan Soviético) y todo lo que esta lucha comporta en términos de necesidad de mejorar la eficiencia. Por tanto, mientras en el caso capitalista, la economía de crecimiento es el resultado inevitable del funcionamiento de la economía de mercado al nivel micro-.económico, en el caso socialista, es simplemente el objetivo escogido a nivel macro-económico.

Pero, ¿por qué la misma ideología del crecimiento fue compartida por dos sistemas socio-económicos diferentes? Como he intentado mostrar en otra parte, el primer componente del sistema de la economía de mercado, el proceso de mercadización, había dividido la inteligensia de la era industrial y había conducido a los dos mayores movimientos teóricos y políticos de la modernidad: el liberalismo y el socialismo. Sin embargo, ninguna división similar emergió con respecto al segundo componente, esto es, el crecimiento económico. El crecimiento económico se transformó en un elemento central del paradigma social dominante (es decir, el sistema de creencias, ideas y los correspondientes valores que se asocian con las instituciones económicas, políticas y sociales) tanto en la versión "socialista" como capitalista de la economía de crecimiento. Así, el crecimiento económico se convirtió en un objetivo liberal y socialista, aunque sólo está intrínsecamente vinculado a la economía de mercado, y a pesar del compromiso de las élites dirigentes en los países del SRE de sustituir la planificación central por la economía de mercado.

Por consiguiente, a pesar del hecho de que la ideología dominante en el Oeste ha sido la del liberalismo y en el Este la del socialismo, tanto la economía de mercado en el primer caso como la economía planificada en el segundo compartieron la misma ideología del crecimiento, establecida durante más de 200 años, tras la revolución industrial y la dinámica del "crecer-o- morir" que la economía de mercado puso en marcha. Así pues, fue el paso desde los mercados a un sistema de economía de mercado lo que marcó el cambio hacia nuevas formas de organización social que conllevaban una nueva "significación social imaginaria" (es decir, la extensión ilimitada de la "dominación racional" identificando el progreso con desarrollo de las fuerzas productivas y la idea de dominación de la Naturaleza) y no al revés, como algunos ecologistas dan a entender, a menudo influenciados por la vaga tesis de Castoriadis sobre los dos procesos "paralelos" que hemos visto más arriba.

Tanto para los liberales como para los socialistas, desde Adam Smith a Karl Marx, el problema fundamental fue como la humanidad podría, con la ayuda de la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, maximizar el crecimiento económico. De hecho, Marx fue aún más enfático sobre la importancia de un crecimiento económico rápido. Así, la ideología del crecimiento ha complementado la ideología liberal de la economía de crecimiento capitalista y la ideología socialista de la economía de crecimiento socialista. En este sentido, la ideología del crecimiento ha sido el fundamento ideológico esencial tanto para la economía de crecimiento socialista como para la capitalista a pesar de las diferentes formas en las que los patrones jerárquicos de concentración de poder son estructurados en los dos tipos de economía de crecimiento. Además, la ideología del crecimiento, en cierto modo, ha funcionado como la "ideología en última instancia", ya que ha determinado qué ideología sería dominante al final. Por eso el fracaso económico de la economía de crecimiento socialista (a saber, el

fracaso en crear una sociedad de consumo de tipo Occidental) fue la razón principal que llevó al colapso de este tipo de economía de crecimiento y a la actual predominancia universal de la economía de crecimiento capitalista y su propia ideología (liberalismo/neoliberalismo).

La ideología común del crecimiento también puede explicar el hecho de que ambos tipos de economía de crecimiento compartan una degradación medioambiental similar -de hecho una mayor degradación en los países del SRE debido a la utilización de tecnologías menos eficientes y el hecho de que los efectos de la contaminación fueron intensificados por sus estructuras de precio, que subestimaban los recursos energéticos y materias primas, conduciendo a su utilización abusiva. Así, en la medida en que la actual concentración de poder no puede ser simplemente reducida a relaciones capitalistas de producción, como los Marxistas sostienen, en la misma medida, la crisis ecológica en sí misma no puede ser meramente reducida a relaciones y condiciones de producción capitalistas, como mantienen los eco-Marxistas. De todas formas es evidente, que un análisis de la crisis ecológica basado en las relaciones de producción capitalistas fracasa en explicar la presencia de una crisis ecológica aún más grave en los países del SRE, a pesar de la ausencia de relaciones de producción capitalistas en el sentido de posesión privada de los medios de producción. Así, tal y como sería equivocado atribuir la crisis ecológica meramente a la ideología del crecimiento, como hacen los ambientalistas y diversos "realos" dentro del movimiento Ecologista, sin tener en cuenta el marco institucional de la economía de mercado y las consecuentes relaciones de poder, sería igualmente equivocado atribuir esta crisis principalmente a las condiciones de producción capitalista, como los eco-Marxistas están intentando hacer, sin tener en cuenta la importancia de la ideología del crecimiento en la teoría y la práctica del socialismo estatista.

De hecho, para proporcionar una interpretación adecuada de la crisis ecológica, deberíamos referirnos no sólo a las interacciones entre las relaciones de producción capitalistas y las condiciones de producción (como hacen los eco-Marxistas) sino a la interacción de ideología y relaciones de poder fruto de la concentración de poder en el marco institucional de una sociedad jerárquica. En este punto, sin embargo, cabe señalar que aunque la idea dominar la naturaleza es tan antigua como la dominación social dentro de una sociedad jerárquica, el primer intento histórico de dominar la naturaleza en masa surgió con el advenimiento del sistema de la economía de mercado y el consiguiente desarrollo de la economía de crecimiento. Por tanto, para explicar la actual crisis ecológica, tenemos que empezar con los factores históricos que condujeron a la emergencia de la sociedad jerárquica en general y continuar con un examen de la forma contemporánea de la sociedad jerárquica en la que la élite obtiene su poder principalmente de la concentración de poder económico.

Con todo, a pesar del hecho de que la ideología del crecimiento sostenía tanto la ideología liberal como la socialista, uno no debería ignorar la relación intrínseca entre medios y fines. Por consiguiente, a pesar de que ambos tipos de economías de crecimiento apuntaban al mismo objetivo (la maximización del crecimiento económico), la diferencia en los medios utilizados es muy importante. La planificación es un medio principalmente coherente con un sistema de propiedad social de los medios de producción, mientras que el mercado es principalmente coherente con la propiedad privada. Aunque, por eso, varias combinaciones de planificación/mercado y propiedad social/privada de recursos productivos han sido propuestas y implementadas en el pasado, el hecho es que la combinación de planificación (combinada quizás con formas de "mercados" artificiales como los propuestos por el modelo económico de la DI) con formas de propiedad social, es la única que puede asegurar la satisfacción de todas las necesidades de los ciudadanos. De este modo, cualquier combinación de mercados reales con la propiedad privada de los recursos productivos (como en las economías de mercado) esta

destinada a distribuir los beneficios del crecimiento económico de un modo muy irregular que no cubre las necesidades de todos los ciudadanos. De hecho, incluso una combinación de propiedad social de los medios de producción con mercados reales esta destinada a conducir de nuevo (debido a las dinámicas del mecanismo de mercado en sí mismo) a una considerable desigualdad, como en el caso de las economías socialistas-de mercado de hoy en día y particularmente del "milagro económico" de China, que es notorio por sus "fenomenales" tasas de crecimiento y la paralela desigualdad enorme y creciente, así como por sus severos daños al medioambiente!

Sin embargo, aparte de esta diferencia básica, los dos tipos de economía de crecimiento comparten muchas características comunes y, en particular, dos características muy importantes: concentración de poder económico y daño ecológico. Estas características, a su vez, derivan del hecho que ambas versiones comparten el objetivo intermedio de la eficiencia. La eficiencia es definida en ambos sistemas en base a criterios tecno-económicos estrechos de minimización del input/maximización del output y no sobre la base del grado de satisfacción de las necesidades humanas, que se supone que es el objetivo de un sistema económico. Por consiguiente, aunque la concentración de poder económico en la economía de crecimiento socialista fue principalmente el resultado de la concentración de poder político en manos de las élites del partido, y no el resultado del funcionamiento "automático" del sistema económico, el objetivo adoptado de maximizar el crecimiento económico y la eficiencia impuso la necesidad de utilizar los mismos métodos de producción tanto en el Este como en el Oeste. Además, dado que el concepto de eficiencia económica, que ambos sistemas compartían, no tiene en cuenta las "externalidades" del proceso económico y particularmente las consecuencias negativas del crecimiento económico en el medio ambiente, el resultado es el actual daño ambiental extendido a todo el planeta.

Es el decrecimiento una cuestión de ideología y valores?

La sociedad jerárquica moderna depende de la maximización del crecimiento económico para su reproducción. Esto es cierto en tres ámbitos: producción, consumo y concentración del ingreso y la riqueza.

En cuanto a la producción se refiere, se mostró anteriormente la razón por la cual las dinámicas de la economía de mercado llevan a una constante expansión de la producción para maximizar la eficiencia y los beneficios. Un sistema de economía de mercado sin crecimiento es por lo tanto una contradicción en términos. No simplemente porque los actuales actores principales en la economía de mercado internacionalizada, las Corporaciones Transnacionales (CTN's) nunca aceptarían en la práctica la reducción de escala de la economía y simplemente se moverían a otras áreas en caso que algunos países en el Norte intentaran adoptar una política de decrecimiento, sino también, porqué el sistema de la economía de mercado es simplemente incompatible con un crecimiento económico cero. Incluso si asumimos el escenario último de ciencia ficción de que, de alguna forma, una economía de no crecimiento fuera impuesta globalmente, el resultado probablemente hubiera sido una Depresión mucho peor que la Gran Depresión del período de pre-guerra, con el resultante caos social que posiblemente llevaría a varias formas de eco-fascismo. Por supuesto, esto no significa que una sociedad de decrecimiento sea imposible. Simplemente significa que una sociedad de decrecimiento no puede estar basada en un sistema de mercado, ya que el crecimiento económico es justamente el motor que le da energía.

Por el lado del consumo, es bien sabido que, para la mayoría de personas la base lógica de la economía de crecimiento y de mercado es precisamente su resultado: la sociedad de consumo. Las clases medias en el Norte trabajan hoy en día bajo condiciones no muy diferentes de aquellas del siglo XIX en términos de horas reales (no formales) de trabajo, y aún peores en términos de estrés, para "disfrutar" de los beneficios del consumismo -la única razón para sufrir un

trabajo aburrido y estresante, y para muchos, su único significado en la vida. Por otro lado, los grupos sociales más bajos sufren condiciones laborales similares, sino peores, no sólo para cubrir sus necesidades básicas, sino también para disfrutar -normalmente a través de continuos préstamos- de cuantos más beneficios de la sociedad de consumo mejor, imitando el estilo de vida promovido por los medios de comunicación. Aún peor es la posición de las personas en los ex-países del SRE y China, India etc. que, o bien emigran al Norte y trabajan bajo condiciones de esclavitud con el mismo "sueño" consumista, o simplemente sufren condiciones similares en su casa con el mismo objetivo. Es obvio pues, que una economía y una sociedad de decrecimiento basada en el mercado, no sólo no es factible porqué el decrecimiento la priva de sus dinámicas básicas por el lado de la producción, sino también porque la priva de su justificación a ojos de los ciudadanos, que, hoy en día, han sido transformados en consumidores.

Finalmente, en lo que concierne a la concentración del ingreso y la riqueza, esto constituye la contradicción fundamental de la economía del crecimiento. Esto no se debe, como se suele argumentar, a que la perpetuación de la economía de crecimiento tiene graves repercusiones ambientales, sino a que la condición necesaria para la reproducción de la economía de crecimiento es la concentración de sus beneficios en un pequeño sector de la población mundial, es decir, la enorme desigualdad en la distribución del ingreso mundial. Esto sucede tanto porque es simplemente imposible en términos físicos que los derrochadores estándares de consumo, que son hoy en día disfrutados por "dos terceras partes de la sociedad" en el Norte y las élites en el Sur, sean universalizados y disfrutados por la población mundial, como también porqué una economía de crecimiento universalizada no es medioambientalmente con el estado actual de conocimiento tecnológico y el coste de las tecnologías "respetuosas con el medio ambiente". Por consiguiente, la concentración del ingreso y la riqueza y la desintegración ecológica no constituyen simplemente consecuencias del establecimiento de la economía de crecimiento sino también pre-condiciones fundamentales para su reproducción. Contrariamente a las perspectivas de la Izquierda reformista, la economía de crecimiento en el Norte no sólo no es amenazada por la creciente desigualdad de la actual economía de mercado internacionalizada, sino que depende de ella. De esta manera, así como la producción del crecimiento económico no es posible sin el saqueo de la naturaleza, su reproducción física es igualmente imposible sin una concentración del poder económico cada vez mayor.

Es evidente pues, que la actual concentración de poder económico, político y social en las manos de las élites que controlan la economía de crecimiento no es simplemente un fenómeno cultural relacionado con los valores establecidos por la revolución industrial, como ingenuamente creen significativos corrientes dentro del movimiento ecologista. La realización del equilibrio ecológico no es sólo una cuestión de cambios en el sistema de valores (abandono de la lógica del crecimiento, consumismo etc.) que nos llevaría subsecuentemente a una estilo de vida respetuoso con el medio. De hecho, la concentración de poder constituye el resultado inevitable de un proceso histórico que empezó con el establecimiento de estructuras sociales jerárquicas y la ideología implícita de la dominación del ser humano sobre el ser humano y la naturaleza y culminó con el desarrollo de la economía de mercado y su consiguiente economía de crecimiento en los últimos dos siglos.

La economía de mercado/crecimiento y la concentración de poder económico son dos caras de la misma moneda. Esto significa que ni la concentración de poder económico ni las consecuencias ecológicas de la economía de crecimiento son evitables dentro del actual marco institucional de la economía de mercado internacionalizada. Sin embargo, el incremento en la concentración de poder económico lleva a muchas personas a la comprensión de que el Progreso, en el sentido de mejoras en el bienestar a través del crecimiento económico, tiene necesariamente un carácter no universal. Por lo tanto, la hora

de la verdad para el actual sistema social llegará cuando sea universalmente reconocido que la existencia misma de los actuales estándares de consumo derrochador depende del hecho que sólo una pequeña proporción de la población mundial, ahora o en el futuro, tiene la posibilidad de disfrutarlos.

En conclusión, aunque el crecimiento económico ha jugado claramente un importante papel ideológico tanto en el socialismo realmente existente (como parte de la ideología socialista) y en el capitalismo realmente existente (como parte de la ideología liberal), en este último el crecimiento económico es también un elemento integral de su dinámica y sus objetivos de beneficio y eficiencia. Pero, si el crecimiento se ve no sólo como una significación imaginaria, o una ideología, o un valor, sino también, como una característica estructural de la economía de mercado capitalista, esto tiene serias implicaciones tanto a nivel teórico como a niveles estratégicos.

A nivel teórico, como hemos visto anteriormente, la cuestión de si el decrecimiento es compatible con la economía de mercado no es un dogma. Es simplemente una cuestión de Historia y de estudio de las dinámicas del sistema de la economía de mercado. La cuestión es: ¿ha habido alguna vez un sistema de economía de mercado, en el sentido Polanyano, cuya dinámica no haya llevado a la maximización del crecimiento económico -salvo los períodos de crisis económicas no deseadas- tanto si se trataba de una economía de mercado capitalista, o hasta una de "socialista" como la de la China actual en la que las empresas del estado tienen que competir con las privadas? Si la respuesta es negativa -como debería ser- luego esta es una fuerte indicación de que el decrecimiento no puede ser visto como tan sólo una cuestión de cambio de valores y significaciones imaginarias, o de "abandonar un sistema de fe, una religión", y que simplemente no es factible dentro de un sistema de economía de mercado. En cambio, el decrecimiento es perfectamente compatible con un nuevo tipo de economía y sociedad más allá de la economía de mercado internacionalizada.

A nivel estratégico, como veremos más adelante, la economía de crecimiento no se podría superar a través de un programa de reformas, como las sugeridas por el proyecto de decrecimiento, o incluso a través de la descentralización radical dentro del marco institucional de la economía de mercado, tanto si esto se efectuara mediante eco-aldeas, o aldeas urbanas e instituciones similares.

Podríamos superar la economía de crecimiento mediante reformas?

Nadie podría, por supuesto, tomarse en serio las "reformas" sugeridas por las élites políticas y económicas en su último lujoso encuentro anual en Davos. La razón es que estas reformas dan por sentado no sólo la causa de la actual crisis ecológica, es decir, la economía de crecimiento y el sistema de la economía de mercado, sino también los privilegios que les ha brindado el mismo sistema. Su lema, apropiadamente resumido por Utz Claassen, que dirige la Compañía Energética German Power Baden-Wuerttenberg, fue que "el mundo sólo puede abordar el cambio climático si los gobiernos ponen en marcha regulaciones y objetivos claros, pero dejan a los mercados determinar los precios y distribuir los recursos". Y, por supuesto, las nuevas medidas -de acuerdo con la lógica de las élites- no sólo no deberían afectar sus a privilegios, sino que, si es posible, deberían también utilizarse como un medio para expandirlos aún más. Como expresó Daniel Esty, director del Centro Yale para Ley y Política Ambiental, en el Foro Económico Mundial de Davos, "mejor regulación, mejores mercados y mejor tecnología - todo tiene que combinarse para asegurar que los recursos son utilizados y desplegados correctamente...hay un motivo por el cual General Electric está apostando la compañía en base a la asunción que las oportunidades ambientales crearán un mercado de billones de dólares".

Pero, ¿qué pasa con las reformas realmente radicales sugeridas por el proyecto de decrecimiento, como un paso hacía la economía de decrecimiento? La base lógica de las reformas propuestas, como hábilmente formuló Latouche, es la siguiente: “El cambio absolutamente necesario no es, por supuesto,

uno de esos que una simple elección podría resolver mediante el establecimiento de un nuevo gobierno o votando por otra mayoría. Lo que es necesario es mucho más radical: una revolución cultural, nada más y nada menos. Sin embargo, clarifiquemos inmediatamente que para nosotros, como para Castoriadis, "Revolución no significa ni guerra civil ni efusión de sangre (...) La revolución significa la entrada del seno de la comunidad en una fase de actividad política, es decir, instituyente. El imaginario social se pone manos a la obra y acomete explícitamente la transformación de las instituciones existentes". El proyecto de una sociedad de decrecimiento, en este sentido, es eminentemente revolucionario. Se trata no menos de un cambio de cultura que de sistema legal y de relaciones de producción; la realización de iniciativas sociales "democráticas" es más "realista" que la de una democracia global. Esta fuera de cuestión el derrocamiento frontal de la dominación del capital y los poderes económicos. Solo queda la posibilidad de la disidencia (…) La apuesta por el decrecimiento consiste en pensar que la atracción de la Utopía convivencial, combinada con el peso de las limitaciones hacia el cambio, es probable que favorezca una "descolonización del imaginario" y que incite suficientes actitudes "virtuosas" en favor de una solución razonable: una democracia ecológica."

Sin embargo, dado lo dicho anteriormente acerca de que el proyecto de decrecimiento no rechaza ni el sistema de economía de mercado ni su complemento político, la "democracia" representativa, está claro que la revolución cultural imaginada por el proyecto de decrecimiento no implica un cambio sistémico. Aún así, las obras de Castoriadis, particularmente las primeras, pero también las últimas, si que implican un cambio sistémico, aunque él nunca intentó articular una estrategia que condujera a la superación de la heteronomía política y ética, o incluso a esbozar una democracia genuina consecuente con su proyecto de autonomía. El decrecimiento, como el extracto de arriba explicitamente declara, principalmente acomete con la "descolonización del imaginario", es decir, un cambio de valores e ideas. Incluso cuando se habla de cambios en las instituciones, en la forma de cambios en el sistema legal y las relaciones de producción, está claro que éstos no implican cambios en la propiedad de los medios de producción y la asignación de recursos por el mercado.

Así, aún si el programa reformista de transición fuera algún día adoptado -una posibilidad que Latouche acertadamente descarta- nunca conduciría a la creación de una conciencia socio-económica alternativa. En cambio, alienaría a los grupos sociales más bajos (incluyendo la más baja clase media) que tendrían que pagar especialmente el precio de la adopción de semejantes medidas. Esto sería cierto en el tipo de medidas como las siguientes - también adoptadas por los Ecologistas convencionales:

•Reducir la producción material a niveles de 1960 y 1970 (lo que implica más desempleo y pobreza entre los grupos sociales más débiles)

•Internalizar los costes de transporte (lo que implica que los coches privados y los vuelos aéreos serían de nuevo productos de lujo para ser disfrutados sólo por los grupos sociales más altos)

•Volver a la agricultura de pequeña escala (lo que implica precios más altos de los alimentos -algo que afecta especialmente a los estratos sociales más bajos)

•Reducir el derroche energético en tres cuartas partes con medidas como las propuestas por el plan Negawatt, que tiene como objetivo un espectacular recorte del consumo energético, sin ninguna reducción drástica de las necesidades, mediante el uso de un sistema de tasas, normas, bonos, incentivos y subsidios selectivos para hacer del comportamiento virtuoso una opción económicamente atractiva (un sistema que, aún suponiendo que tuviera éxito -que es mucho suponer!- no es en absoluto seguro, como el mismo Latouche correctamente señala, que realmente evitara el efecto rebote, es decir, el principio económico por el cual la reducción de materiales y costes energéticos conduce, mediante la reducción en los costes

financieros, a un incremento del consumo material).

La razón por la cual estos efectos adversos -que especialmente afectan al estrato social más bajo- pueden aparecer, tiene que ver, por supuesto, con el hecho de que las reformas propuestas están basadas en la economía de mercado y particularmente en la internalización de las externalidades negativas, es decir, aquellos costes en los que incurre un actor al realizar su actividad, pero que son soportados por el conjunto de la comunidad, por ejemplo los costes de la contaminación. Consideraciones similares se aplican a enmiendas tecnológicas como el programa de reconversión masivo propuesto, que podría convertir las fábricas de coches en plantas de cogeneración de energía, o el uso extensivo de fuentes de energía renovables que, como ha mostrado Ted Trainer entre otros, sólo podría tener el efecto deseado si el crecimiento económico, los niveles de vida y el consumismo fueran drásticamente reducidos - lo que claramente plantea la cuestión.

Con todo, Latouche está en lo cierto cuando argumenta que "la creación de iniciativas democráticas locales es más realista que la de un gobierno democrático mundial", especialmente si toma la forma de confederación de Demoi, como propone el proyecto de la DI, que Latouche discute con cierto detalle30. Sin embargo, el localismo, tanto si toma la forma de aldeas urbanas y democracia participativa (Homs) como de una confederación de demoi dentro de una economía de mercado reformada y una "democracia" representativa (Latouche), claramente, en base al análisis anterior, no podría conducir a una sociedad de decrecimiento. Este tipo de "democracia ecológica" no resuelve en absoluto el problema de la concentración de poder económico y político - la causa de raíz de la actual crisis multidimensional.

Consideraciones similares se aplican al Camino más Simple Ted Trainer, que comporta el desarrollo de estándares materiales de vida "no opulentos (pero suficientes), economías locales mayoritariamente pequeñas, altamente autosuficientes" mediante un cambio profundo en los valores y la visión del mundo, lejos de algunos de los elementos más fundamentales de la cultura Occidental, que tienen que ver especialmente con el individualismo competitivo, consumista. Trainer argumenta que "nuestra mejor oportunidad se producirá mediante un intento de trabajar aquí y ahora en la transformación de las ciudades y los barrios residenciales existentes en algún tipo de "eco-aldeas" -un proceso que, como él sugiere, podría empezar por ahora, mediante pequeños grupos locales que comiencen a tomar más control sobre sus economías locales. Esto, concluye, podría conseguirse sin lucha contra el capitalismo: "el Camino más Simple es la muerte para el capitalismo, pero la forma en que lo venceremos es ignorándolo hasta que desfallezca, alejándonos de él y construyendo ésas numerosas parcelas de lo alternativo que podríamos fácilmente construir ahora mismo".

Sin embargo, como he señalado en respuesta a este argumento, sólo si las actuales actividades antisistémicas que prefiguran el sistema se convierten en parte integral de un movimiento antisistémico, pueden ser parte de la solución al problema crítico que enfrentamos actualmente más que parte del problema mismo. Este proceso implica no la creación de eco-aldeas (principalmente fuera de la sociedad principal) sino, en cambio, la creación de "democracias inclusivas en acción" a nivel local, que gradualmente retirarían recursos de la economía de mercado capitalista y crearían nuevas instituciones políticas, económicas y ecológicas para reemplazar las actuales. En otras palabras, el núcleo del proceso de transición debería implicar un cambio de instituciones en el ámbito local que, en interacción con el consiguiente cambio de valores, conduciría a una nueva cultura en vez de que, como Trainer parece argumentar, el proceso completo pueda ser efectuado mediante un cambio radical en la cultura, que no está necesariamente conectado con ningún cambio institucional paralelo.

Para concluir, el localismo económico, es decir, el cambio en las relaciones de producción en términos de crear comunidades

auto-suficientes o incluso auto-dependientes, es imposible mientras las CTN's y sus sucursales estén extendidas como ahora en cada comunidad. Incluso en el período de transición, la auto-suficiencia es sólo una de las precondiciones de una democracia económica como parte de una Democracia Inclusiva, siendo las otras la propiedad demótica de los medios de producción y un nuevo sistema de asignación democrática de recursos. Todas estas medidas tienen que ponerse en marcha de forma que reemplacen, al final de este proceso, las CTN's y el sistema de la economía de mercado por un nuevo sistema de organización económica, que no sería dirigido por el sistema de mercado y los principios de maximización del beneficio y la eficiencia que inevitablemente conducen a la economía de crecimiento. En cambio, sería dirigido exclusivamente por la elección de satisfacer las necesidades básicas de todos los ciudadanos y las no básicas que los ciudadanos mismos decidieran satisfacer -colectivamente, mediante sus asambleas democráticas y individualmente, mediante un sistema de vales y un "mercado" artificial.

De modo similar, en lo que concierne al localismo político, incluso en el período de transición, se tienen que crear formas de democracia política o directa, que inicialmente, estarán en una relación de poder dual con el estado, hasta que finalmente se universalicen y federen en una DI confederal. En mi opinión, es sólo mediante una estrategia de transición que tenga por objetivo la creación de nuevas instituciones políticas y económicas democráticas, y mediante la *paideia,* que tendría como objetivo hacer hegemónicos los valores correspondientes, que podríamos esperar de forma realista crear las condiciones para la emergencia de una economía y sociedad que no se base en el crecimiento económico: una democracia ecológica real, como parte integral de una Democracia Inclusiva.



La ecología profunda

Luc Ferry

El pensamiento ecologista cuenta hoy, en gran parte del mundo con una fuerza electoral y una legitimidad intelectual que no se pueden ignorar. Es, pues, indispensable entender lo que es estepensamiento, para analizar el atractivo que representa. Pero en el plano conceptual como en el plano político, los sufragios que reúne el movimiento ecológico se reparten, como es el caso en Francia, entre dos corrientes. Esta separación ¿es simbólica, corresponde a simples intereses personales divergentes, o bien refleja una oposición fundamental entre dos sistemas cuyos métodos y objetivos difieren? Al elaborar una doble tipología del ecologismo, Luc Ferry responde a esta pregunta esencial. Confirma que junto a una tendencia reformista, que se integra en el funcionamiento democrático de la sociedad contemporánea, existe una tendencia fundamentalista cuyos principios analiza aquí y cuyos riesgos denuncia.

El debate ya es ritual. Unos diagnostican en la ecología un resurgimiento del izquierdismo de los años 60, e incluso del fascismo de los años 30. Se complacen en descubrir los arcaísmos bajo la apariencia de lo novedoso y denuncian los resabios petainistas del terruño así como las nostalgias sesentaiocheras del crecimiento cero de la autogestión en el Larzac. Otros, a los que el gusto por los lugares comunes señala a menudo como desencantados del socialismo, ven aparecer uno de esos grandes proyectos innovadores que los partidos tradicionales habrían abandonado en favor de una gestión realista de las coacciones internacionales.

Atrevámonos a confesarlo de entrada. Planteado en esos términos, el debate no tiene mucho sentido, y esto por una razón que es difícil seguir ocultando: es simplemente imposible hablar todavía de ecología en singular. No sólo porque hay tácticas y estrategias que separan, como se sabe, a los

movimientos de Antoine Waechter y de Brice Lalonde, sino porque en un nivel más profundo que el de la política existe una verdadera discrepancia filosófica entre varias concepciones de la ecología. En Canadá, en los Estados Unidos, en los países de Europa del Norte y, en suma, en dondequiera que la protección del medio ambiente haya suscitado auténticas discusiones públicas, el ecologismo se ha estructurado primero según dos tendencias, una realista y reformista, otra revolucionaria y fundamentalista (véase la oposición de *realos* y de *fundis* en Alemania, o la de los "ecologistas profundos" y los "ambientalistas" en el continente norteamericano). En Francia asistimos, con mucho retraso, al establecimiento de la misma disensión, y mientras esta no se entienda a fondo -y no sólo en sus apariencias politiqueras-,.los juicios globales sobre la ecología, a favor o en contra, seguirán careciendo sencillamente de sentido.

Toda reflexión seria debe entonces empezar por localizar y analizar esas tensiones. Intentaré contribuir a ello proponiendo un análisis tipológico de las diversas caras de la ecología: en función de la concepción que se pueda tener de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, por una parte; en función de las críticas que movilizan a los defensores del medio ambiente contra el mundo moderno, por otra parte. Sobre estas bases, el análisis de una de las versiones de la ecología -la más radical- podrá ser emprendido.

De los derechos del hombre a los derechos de la naturaleza

Al tomar en cuenta las discusiones teóricas que subyacen hoy en las posiciones de los ecologistas anglosajones y alemanes sobre la cuestión de los derechos de la naturaleza (o del estatuto de la naturaleza como sujeto de derecho, que es lo mismo), hay que distinguir tres corrientes fundamentales.

La primera, sin duda la más trivial, pero también la menos dogmática, porque es la menos doctrinaria, parte de la idea de que a través de la naturaleza se trata una vez más y siempre de proteger al hombre, así sea de él mismo cuando juega al aprendiz de brujo. El medio ambiente no está dotado en este caso de un valor intrínseco. Simplemente, se hace evidente que al destruir el medio que lo rodea, el hombre se arriesga efectivamente a poner su propia existencia en peligro o, por lo menos, a privarse de las condiciones de una vida buena sobre esta tierra. En consecuencia, a partir de una posición que podemos llamar humanista, e incluso antropocentrista, la naturaleza se toma en consideración sólo de modo indirecto. Es sólo lo que rodea al ser humano, la periferia y no el centro. De modo que no se la podría considerar un sujeto de derecho, una entidad poseedora de un valor absoluto en sí misma.

La segunda figura marca un paso en la atribución de una cualidad moral a ciertos seres no humanos. Consiste en tomar en serio el principio Utilitarista según el cual no sólo hay que buscar el interés propio de los hombres sino, de manera más general, tender a disminuir al máximo la suma de los sufrimientos en el mundo y aumentar, hasta donde sea posible, la cantidad de bienestar. Para los defensores de esta tendencia, muy presente en los Estados Unidos (en donde ha fundado el inmenso movimiento llamado de "liberación animal"), todos los seres susceptibles de placer y de pena deben ser vistos como sujetos de derecho y tratados como tales. De modo que el punto de vista del antropocentrismo ya se encuentra un tanto resquebrajado, pues a partir de entonces los animales están incluidos, con el mismo derecho que los hombres, en la esfera de las preocupaciones morales.

La tercera forma se expresa en la reivindicación de un derecho de los árboles y de las piedras, es decir de la naturaleza como tal, incluyendo sus formas vegetales y minerales. No nos apresuremos a ridiculizarla. En efecto, es importante captar sus principios: no sólo tiende a volverse la ideología dominante de los movimientos alternativos en Alemania y Estados Unidos, sino que además plantea en los términos más radicales la cuestión de la necesaria puesta en tela de juicio del humanismo moderno, es decir de la civilización occidental en su conjunto. Por supuesto, ha encontrado sus intelectuales

orgánicos. Entre tantos otros, Aldo Leopold en Estados Unidos, pero también Hans Jonas en Alemania, con gran parte de su trabajo, y cuyo Principio de responsabilidad**,** publicado en 1979, con más de ciento cincuenta mil ejemplares vendidos, se ha convertido en la biblia de cierta izquierda alemana y mucho más que eso; igualmente, Michel Serres, cuyas tesis, sin embargo, se puede dudar que sean entendidas en Francia como lo que son: una auténtica cruzada, a la americana (no olvidemos que Serres imparte clases en California desde hace muchos años), contra el antropocentrismo en nombre de los derechos de la naturaleza. Porque de eso se trata**.** Según esta última versión de la ecología, el antiguo "contrato social" de los pensadores políticos debe ceder su lugar a un "contrato natural" en el cual el universo entero se volvería sujeto de derecho: ya no es al hombre considerado como centro del mundo al que hay que proteger en primer término de sí mismo, sino al cosmos como tal al que hay que defender de los hombres. El ecosistema -la biósfera- aparece entonces investido de un valor intrínseco, por cierto muy superior al de esa especie, a fin de cuentas más bien dañina, que es la especie humana.

Así, según una terminología ya clásica en las universidades de Norteamérica, hay que oponer la ecología profunda, *deep ecology***,** que se puede llamar ecocéntrica o biocéntrica, a la ecología superficial, *shallow ecology***,** o ambientalista, fundada en el antiguo antropocentrismo. Desde hace mas de veinte años, sin que de ella se pueda encontrar el menor eco significativo en Francia antes de la publicación del libro de Michel Serres (quien mantiene una gran discreción acerca de sus fuentes), una abundante literatura se ha esforzado en construir una doctrina coherente de la naturaleza como nuevo sujeto de derecho. Habrá que tomarla en cuenta. Porque además empieza a tener influencia, en la misma Francia, sobre la ideología del partido de los Verdes, como lo prueba este pasaje, típicamente *deep ecologist*, extraído del último libro de Antoine Waechter:

> La palabra naturaleza ha sido expurgada de todos los discursos como si fuera indecente (...). El término medio ambiente se ni impuesto, aparentemente más creíble, para designar al agua y al aire, a las plantas y a los animales, a la ciudad y al pueblo. La elección no es neutra. Etimológicamente, las palabras medio ambiente designan a aquello que rodea, yen el contexto preciso, aquello que rodea la existencia humana. Esta visión antropocentrista es conforme al espíritu de nuestra civilización conquistadora, cuya única referencia es el hombre y cuya acción tiende toda al dominio total de la Tierra...'

Aquí se percibe que el renacimiento de la compasión hacia los seres naturales va siempre acompañado de una dimensión crítica hacia la modernidad -designada, según los registros de referencia, como capitalista, occidental, técnica o, más generalmente, consumista. Ahora bien: la crítica del mundo moderno puede ser concebida de maneras muy distintas, y ofrece así el hilo conductor de una segunda tipología de las caras de la ecología.

Los años 30: las tres críticas de la modernidad

Los años 30 nos han proporcionado un modelo de ella, más para peor que para mejor, por lo demás. Uno se puede oponer primero a los maleficios, reales o supuestos, del universo liberal, en nombre de una nostalgia y de una esperanza: la nostalgia romántica por un pasado perdido, por una identidad nacional ridiculizada por la cultura unidimensional y desarraigante característica del mundo de la técnica moderna; la esperanza revolucionaria en el radiante porvenir de una sociedad sin clases y sin limitaciones. Más allá de sus propias oposiciones, el fascismo y el comunismo compartirán así el mismo recelo ante la democracia formal, la misma repugnancia ante el mercado y la sociedad plutocrática que suscita, de manera natural, la misma preocupación por producir un hombre nuevo, el mismo mito, en el fondo, de la pureza sin compromiso ni comprometimiento. En ambos casos, la crítica de la modernidad quiere ser crítica externa, hecha en nombre de una radical otra parte, premoderna o postmoderna, si se quiere. Porque no se puede

conservar nada (o ya nada se puede sacar) del liberalismo, no hay ninguna concesión que otorgarle. Ante ese mal radical, la actitud política que conviene no podría ser sino la de la revolución, neoconservadora o proletaria, no la de la reforma.

Es evidente que volvemos a encontrar ese *pafhos* de los años 30 en la ecología profunda. Frente a su contrincante superficial, al que juzga Llanamente reformista, se trata de adoptar una actitud radical, en el sentido inglés del término: no hay compromiso posible con el modo de vida occidental, con la western *civilization* tal como se pretende enseñar todavía a los estudiantes en los primeros años de *College*. Es más, Occidente no es políticamente correcto. No sólo su fracaso está probado, sino que en su caída arrastra a los pueblos del tercer mundo, a las minorías étnicas y las fracciones dominadas, ya se trate de las mujeres o de los marginales de todo tipo. Sólo son aceptables el más acá o el más allá de este mundo.

De ahí el hecho de que la ecología profunda pueda aliar en un mismo movimiento temas tradicionales de la extrema derecha y motivos futuristas de la extrema izquierda. Lo esencial, lo que le da coherencia al conjunto, es el corazón del diagnóstico: la modernidad antropocentrista es un desastre total. Contra su tendencia a la umdimensionalidad, ya descrita por Marcuse o Foucault, contra el "grupo de presión político-masivo", la uniformidad, el consenso, las pretensiones a la universalidad, hay que elogiar la diversidad, la singularidad, la particularidad, en consecuencia, tanto lo local (versión de izquierda de la ecología profunda) como lo na-toda forma de cultura humanística -y particularmente, hacional (versión de derecha).

En esta perspectiva, por ejemplo, Antoine Waechter expresa a todo lo largo de sus libros, su odio al universalismo y al cosmopolitismo. Lamenta (tal vez con razón, pero no es el punto) el uso del plástico o del concreto que desfiguran la campiña francesa, y denuncia el carácter anónimo y apátrida de los materiales industriales -como si el término apátrida pudiera todavía servir con toda inocencia de anatema. No es ninguna casualidad, por lo demás, que los Verdes hagan del antisionismo el pilar de su política internacional -al grado de provocar resbalones francamente antisemitas, como ocurrió durante el famoso "Caso Brière ".

Pero sería erróneo darle por eso crédito a la idea según Reformista en esencia, coincide en buena parte con la que la cual la ecología, incluso fundamentalista, sería un retorno del fascismo. La tesis es evidentemente tan simplista que acaba perdiendo lo que pudiera tener de correcto. Además de que los fundamentalistas coleccionan también las tipicas baratijas del izquierdismo difunto: fantasías autogestivas, elogio del derecho a la diferencia (aunque este último motivo también pueda recibir una interpretación de derecha), crítica del capitalismo y reivindicación de un límite del crecimiento, rehabilitación del referéndum de iniciativa popular, derecho de voto para los extranjeros, incluyendo a los no europeos, etc.

De hecho, esta oscilación entre los temas de la extrema derecha y los de la extrema izquierda tiene su propia lógica: es incluso prácticamente inevitable a partir del momento en que el rechazo del antropocentrismo, es decir también del humanismo inherente a la civilización occidental, implica, al mismo tiempo que el odio hacia el liberalismo, la necesidad de encontrar en otra parte que en el universo democrático las referencias de una crítica radical de la modernidad.

No es ninguna casualidad, en esas condiciones, que la ecología profunda acabe expresando opiniones totalmente dogmáticas, y aun francamente autoritarias, pese a que la mayoría de sus líderes profesen opiniones pacifistas (la preocupación por la vida establece la unión entre ecología y pacifismo). Así es como, por ejemplo, Hans Jonas todavía podía hacer a fines de los 70 la apología del modelo soviético: a diferencia de los regímenes liberales, el sistema totalitario habría tenido la ventaja, incluso el mérito según Jonas, de planificar rigurosamente el consumo, y de obligar a sus bienaventurados sujetos a una sana frugalidad (¡sic!). Los interesados lo apreciarán, tan pronto la preocupación por la simple sobrevivencia les dé tiempo para leer

este tipo de observaciones que emanan de intelectuales poco acostumbrados por su parte a esta regocijante frugalidad.

Por supuesto, todo el problema es que al haberse derrumbado, por los motivos que se empiezan a saber aun en el medio intelectual, los modelos que antaño hubieran servido como referencia a la ecología profunda -el fascismo y el comunismo-, la crítica externa del universo liberal busca desesperadamente sus puntos de referencia conceptuales. Sin embargo, las dos inclinaciones fundamentales de ese tipo de ecología, sus dos interpretaciones posibles, no dejan de ser identificables a través del odio sin fisuras que manifiestan hacia toda forma de cultura humanística –y, particularmente, hacia la herencia deshonrada de las Luces. Testimonios a porfía de esto son películos, en apariencia muy inocentes, que intentan convencer a los niños de que los representantes del Occidente moderno encarnan la catástrofe, mientras que los animales y los "salvajes" proporcional el modelo de modos de vida que equlibran naturaleza y cultura …

Algo totalmente distinto ocurre con la ecología que se apoya en una crítica interna de las sociedades democráticas. Reformista en esencia, coincide en buena parte con la que se ha designado como ambientalista y superficial. En Francia, correspondería más mien al movimiento de Brice Lalonde, en su oposición al de los Verdes. Animada por pasiones comunes tales como la preoocupación por uno mismo, el respeto al individuo, la exigencia de una vida más auténtica, la búsqueda de una calidad de vida superior, menos agitada, en que una soledad bien dosificada puede reconquistar sus derechos contra la muchedumbre de las grandes ciudades, aspira más a corregir el sistema que a sustituirlo por otro. Por lo demás, el ecologista democráta, si gusta de las playas desiertas y los mares sin contaminación, resentiría alguna dificultad en prescindir de los beneficios de la ciencia moderna y la compañía de los demás. Se le imagina mal renunciando, para sus hijos o para sí mismo, a los progresos más sofisticados de la medicina o simple y sencillamente a la comodidad del automovil propio y de los viajes en avión. Por otro lado, no es afecto a las soluciones políticas extremas y su respeto por la autonomía individual no tolera mucho las decisiones colectivas autoritarias.

He aquí, la paradoja fundamental de la ecología contemporánea: el grueso de las tropas es demócrata, animado por la pasión de la autenticidad, de la calidad de la vida, de ningún modo tentado por la vuelta atrás o el salto adelante, como puede estarlo la ecología fundamentalista; pero la ecología reformista y democrática es constantemente recuperada por los discursos extremos en los cuales nunca se reconoce sino muy parcialmente ¿Por qué esta situación? En gran parte porque la ecología tiende naturalmente, tanto por razones de fondo como por motivos ligados a la vida electoral y política, a estructurarse en un partido político, supuestamente poseedor de un proyecto global. Ahora bien, sólo la ecología profunda, en sus versiones de extrema derecha o de extrema izquierda, puede pretender aportar una visión global del mundo susceptible de nutrir un partido político. Por el contrario, la ecología responsable, reformista, no puede nunca constituir otra cosa que un grupo de presión, una organización rápidamente integrada (véase el caso alemán) a los partidos tradicionales. Esta es entonces la cruz de la ecología: democrática, no es una política; política, no podría ser democrática.

El gran propósito de la ecología profunda

"Pensar como una montaña": el programa se anuncia delicado para algunos de nosotros. Como quiera que sea, es realmente en estos términos en los que Aldo, Leopold, al que muchos consideran el padre de la ecología profunda, nos invita a voltear los paradigmas que dominan a las sociedades occidentales. Mil veces citado en la literatura americana, el prefacio de su ensayo sobre la *Ética de la tierra* desarrolla el tema mayor de esta extraña revolución:

> Cuando el divino Ulises volvió de las guerras de Troya, mandó ahorcar con una

> misma cuerda a una docena de esclavas que pertenecían a su familia, porque sospechaba que se habían portado mal en su ausencia. La cuestión de la pertinencia de la horca no se planteaba. Estas jóvenes eran de su propiedad y la libre disposición de una propiedad era entonces, como ahora, una cuestión de conveniencia personal, no de bien y mal. Y sin embargo, los conceptos de bien y de mal no estaban de ningún modo ausentes en la Grecia de la Odisea... Todavía hoy, no existe una ética que se ocupe de la tierra así como de los animales y las plantas que crecen en ella. La tierra, exactamente como las jóvenes esclavas de la Odisea, se considera todavía como una propiedad. La relación con la tierra es todavía estrictamente económica: comprende privilegios, pero ninguna obligación.

La conclusión se impone: después de haber sabido rechazar la institución de la esclavitud, necesitamos dar un paso más, tomar al fin en serio a la naturaleza y considerarla como dotada de un valor intrínseco que impone respeto. Esta conversión -la metáfora religiosa no esta fuera de lugar aquí- supone una verdadera des-construcción del chovinismo humano en que se arraiga el prejuicio antropocentrista por excelencia: el que nos lleva a considerar al universo como el teatro de nuestras acciones, simple periferia de un centro instaurado como único sujeto de valor y de derecho.

Por esta conversión milita Bill Devall, uno de los teóricos principales de la ecología profunda, y recurre a la defensa de un proyecto revolucionario que apunta a "una metafísica, una epistemología, una cosmología nuevas así como a una nueva ética ambientalista de la relación persona/planeta". Bill Devall, el primero después del, filósofo noruego Ame Naess en presentar un "tipo ideal" del proyecto, propone nombrar a esta visión del mundo aún inédita *deep ecology*. Se imaginará uno sin motivo que está ante una simple curiosidad, un síntoma exótico, entre tantos otros, de esta locura que a veces parece apoderarse de las universidades americanas cuando ceden a la moda del "des-construccionismo" o al imperativo de la *political correctness*.

Un tipo ideal de la ecología profunda

1. *La crítica de la civilización occidental.* Apartemos un malentendido: ciertos ecologistas profundos, entre los cuales figuran Roderick Nash y, en cierta medida, el mismo Stone, han querido inscribir el reconocimiento de los derechos a la naturaleza en la lógica de las sociedades democráticas. Como en la tradición utilitarista que obra en la reivindicación del derecho de los animales, se trata de mostrar que después de la emancipación de los negros, de las mujeres, de los niños y de los animales, ha llegado el momento de los árboles y de las piedras. La relación no antropocéntrica con la naturaleza encontraría así su sitio en el movimiento general de liberación permanente que caracterizaría a la historia de los Estados Unidos. Esta forma de presentar las cosas es evidentemente falaz, por no decir deshonesta, pues lo que está en juego aparece claro como el agua (se trata por supuesto de conferirle respetabilidad a la ecología profunda al incluirla en la dinámica de la sociedad americana). Está claro, en efecto, que la idea de un derecho intrínseco de los seres de naturaleza se opone de modo radical al humanismo jurídico que domina en el universo liberal moderno. Por cierto que la mayor parte de los ecologistas profundos no se dejó engañar, al inscribir su propio proyecto en la órbita de lo que los años 70 tomaban como una contracultura, lo que Bill Devall expresa de la manera más clara: "El primer objetivo de la ecología profunda es poner en tela de juicio los modelos de pensamiento convencionales en el Occidente moderno y proponer una alternativa".

Todo el asunto consiste, por supuesto, en precisar quién, en ese Occidente moderno, está en la mira, y en nombre de qué principios se ejerce la crítica. Si bien se da de manera impresionista, por toques sucesivos, la respuesta no deja de formar un cuadro figurativo. Se denuncia, por orden de aparición en la historia: a la tradición judeocristiana, porque sitúa al espíritu y su ley por encima de la naturaleza; al dualismo platónico, por la

misma razón; a la concepción tecnicista de la historia, que se impone en Europa a partir del siglo XVII en Bacon y Descartes, porque reduce el universo a una reserva de objetos para los fines del hombre; y al mundo industrial moderno por entero, que concede a la economía la primacía sobre cualquier otra consideración. Entonces, no es reordenando el sistema, según piensan ingenuamente los reformistas, como será posible cambiarlo. Se necesita una auténtica revolución, aun en el terreno económico, lo cual implica que la misma crítica del mundo moderno se nutre con principios radicales.

de trabajar para estos cambios necesarios Por lo tanto, también las fuentes de la ecología profunda se localizaran, en una radical exterioridad a la civilización occidental. Ahí se encontrará, en desorden, una acentuada referencia a los valores desconocidos de Oriente, que los jóvenes norteamericanos descubren en los años 50 y 60 a través de libros marginales como los que Alán Watts o Daisetz Suzuki le dedican entonces al budismo zen"'. En el mismo estilo, añadiendo la culpa, la revaloración de los modos de vida tradicionales de los indios de América también proporcionará modelos alternativos: las tradiciones religiosas y las costumbres de los amerindios dan el ejemplo de una vida en armonía con la naturaleza original. También en este caso los años 60 ofrecen su pléyade de heraldos, empezando por Carlos Castaneda, cuya obra entera pretende mostrar la superioridad de la antigua sabiduría sobre la locura técnica contemporánea. Pero también pensadores como Marcuse, Ellul y, sobre todo: Heidegger están convocados a la barra de testigos de cargo contra Occidente, mientras que, por el lado de la filosofía clásica, Spinoza es rehabilitado a título póstumo contra el innoble Descartes, padre fundador del antropocentrismo moderno. En efecto, el autor de *la Ética* ¿acaso no mostró en su panteísmo que la naturaleza era divina y, como tal, dotada de un valor intrínseco, y que el hombre, lejos de ser su dueño y señor, solo constituía una ínfima parte de ella? En esta óptica, Robinson Jeffers, filósofo californiano, spinozista radical que inspiró los trabajos de ecologistas profundos como George Sessions, apela explícitamente a la edificación de una filosofía inhumanista, la única susceptible, a su modo de ver, de voltear el paradigma dominante del antropocentrismo, para otorgarle al fin a la naturaleza los derechos que merece.

2. El antihumanismo o la "preferencia natural". En efecto, la hostilidad humana hacia las cosas no -humanas explicaría el hecho de que "la cultura occidental difiere de la mayoría de las demás culturas por ese generoso permiso para destruir que, desde el siglo XVII, no ha dejado de extenderse". El tema será incansablemente repetido hasta en los libros de mayor venta, como los de David Ehrenfeld, *The Arrogante of Humanism (1979),* o John Lovelock, *Gaia* (1979). Incluso encuentra hoy una tradición francesa en el *Contrat Naturel* de Michel Serres. Desde Descartes y su formidable proyecto de dominación, no habríamos dejado de dominar al mundo inmoderadamente. Primero, lo privamos de todo misterio al decretarlo manipulable y calculable a porfía. Se acabaron el animismo y las cualidades ocultas, esas fuerzas misteriosas que todavía atravesaban la naturaleza de los alquimistas de la Edad Media. Pero hay mas: no nos bastó desencantar al universo, e instauramos, con el nacimiento de la industria moderna, los medios para consumirlo hasta su total agotamiento. He aquí, según Serres, la novedad del asunto: sin duda por primera vez en la historia de la humanidad, los problemas planteados por la devastación de la Tierra se han vuelto globales. Como en un barco perdido en la tempestad, no hay huída posible, ya no, por cierto, en donde se podría buscar el refugio salvador. En consecuencia, ese mundo al que habíamos tratado como un objeto vuelve a ser sujeto, capaz de vengarse: estropeado, contaminado, maltratado, según él, a su vez, amenaza con dominarnos.

De ahí la idea de un contrato natural, análogo al famoso contrato social de los filósofos del siglo XVIII: como estos últimos habían propuesto regir por el derecho las relaciones entre los hombres, ahora sería necesario contemplar las relaciones con la naturaleza bajo los mismos auspicios. De manera más concreta tal vez, hacer un

contrato con ella significaría restablecer cierta justicia:

> ¡Volvamos entonces a la naturaleza! Esto significa: al contrato exclusivamente social, añadir el otorgamiento de un contrato natural de simbiosis y de reciprocidad, en el que nuestra relación con las cosas le dejaría dominio y posesión a la audición admirativa.. El derecho de dominio y de propiedad se reduce al parasitismo. Por el contrario, el derecho de simbiosis se define por reciprocidad: en la misma medida en que la naturaleza le da al hombre, éste debe darle a aquélla, convertida en sujeto de derecho.

Que semejante programa implica una radical puesta en tela de juicio de la tradición humanista y aun cierto retorno a las antiguas concepciones del derecho, es lo que Michel Serres no puede dejar de subrayar él mismo. Como los *deep ecologists* norteamericanos, tiene que enjuiciar a esa Declaración francesa de 1789 que "ignora al mundo y no habla de él", al grado de convertirlo en su víctima. Según las definiciones del derecho que acarrea, sólo el hombre, "el sujeto del conocimiento y la acción, disfruta de todos los derechos y sus objetos de ninguno.. . Por eso condenamos necesariamente las cosas del mundo a la destrucción". Es necesario entonces voltear la perspectiva humanista de la Declaración. Michel Serres quiere colocarse en el punto de vista de esos objetos: "Una vez más, debemos decidir sobre los vencidos, al escribir el derecho de los seres que no lo tienen".

Se objetará, no sin razón, que se trata de una bonita fábula metafórica más que de una argumentación rigurosa. No queda claro, en efecto, cómo darle un sentido adecuado al contrato propuesto por Michel Serres ("Buenos días, señora naturaleza, quisiera ponerme de acuerdo con usted..."). El mismo Jonas no lleva la analogía entre humanidad y naturalidad hasta considerar a la naturaleza "como a una persona", ni como a un "sujeto de derecho" en el sentido clásico del término: ella no podría, en efecto, comprometerse con nosotros -por lo que Jonas juzga un tanto incoherente y forzada la idea de un contrato natural. No por ello es menos cierto que, según él, "no carece de sentido preguntarse si el estado de naturaleza extrahumana, de la biósfera en su totalidad y en sus partes que ahora están sometidas a nuestro poder, no se ha convertido por ese mismo hecho en un bien confiado al hombre, y que tiene algo así como una pretensión moral hacia nosotros - no sólo para nuestro propio bien, sino para su bien propio y su propio derecho.. . Esto significaría buscar no sólo el bien humano, sino igualmente el bien de las cosas extrahumanas, es decir extender el reconocimiento de los "fines en sí", más allá de la esfera del hombre e integrar esta atención en el concepto del bien común" –lo que, según el *principio de responsabilidad*, ninguna moral humanista ha sido todavía capaz de hacer, y con razón.

Si se deja de lado la metáfora contractualista, poco rigurosa en efecto, en el contexto de una rehabilitación de los derechos de la naturaleza en contra, justamente, de la lógica antropocentrista de las ideas del contrato, se percibe qué unidad de visión liga entre ellas a esas versiones norteamericana, alemana y francesa de la ecología profunda: en todos los casos de figuras, se trata de poner en tela de juicio la tradición moderna del humanismo jurídico, para alcanzar la idea de que la naturaleza posee un valor intrínseco y es, como tal, digna de respeto. En esta óptica, Jonas propone incluso aplicar el concepto de fin en sí, que se sabe cuán importante era para el pensamiento de las Luces, que se reservara exclusivamente a los seres humanos, al no tener nunca los objetos naturales sino el estatuto de medios. Revalorado de este modo, se le asigna al Cosmos entero, en una lógica holista, un coeficiente positivo superior al de la humanidad misma, puesto que en la jerarquía de los seres constituye su condición primera: la naturaleza puede prescindir de los hombres, pero no a la inversa, por lo que la idea de una "preferencia natural" se encuentra, a cada paso, legitimada como el horizonte metafísico a fin de cuentas más lógico de la ecología profunda.

Es también el sentido último de la referencia a Spinoza que evocábamos más arriba. Como escribe el ecologista alemán

Klaus Meyer-Abisch, la *Natura naturans,* la fuerza creadora, es ella misma el todo en todas partes. Es así el verdadero centro del mundo". La conclusión se impone entonces: "Si un árbol muere o si un hombre muere, en ambos casos es un ser viviente que muere y que vuelve a la tierra". En efecto, pero ¿acaso estamos seguros de que ambas desapariciones tienen el mismo sentido, el mismo valor, de que la destrucción de poblaciones enteras es realmente comparable a la de los árboles que componen nuestros bosques?

El tema no deja de constituir el fondo ideológico de una organización como Greenpeace, que manifiesta claramente su tendencia en una edición de sus *Crónicas* fechada en abril de 1979: "Los sistemas de valores humanistas deben ser sustituidos por valores suprahumanistas que incluyan toda vida vegetal y animal en la esfera de consideración legal y moral. Y a la larga, le plazca o no a tal o cual, aun habrá que recurrir a la fuerza , si se presenta el caso, para luchar contra los que sigan deteriorando el medio ambiente".

La advertencia es clara: la superación del humanismo en favor de una entronización del reino vegetal y animal en sujetos de ética y de derecho, no se hará sin recurrir a la fuerza - argumento coherente, por lo demás, en una perspectiva en que se trata de poner término finalmente a la lógica de esos famosos "derechos humanos", que casi no han servido sino para legitimar el olvido y aun la destrucción del mundo por la afluencia de la técnica.

3. El problema de la técnica. ¿Es hostil a la ciencia la ecología profunda? Formulada de esta manera, la pregunta no tiene mucho sentido. Hay que precisar sus términos. Si por ciencia se entiende una sabiduría global, una nueva cosmología que tomaría sus fuentes en las visiones tradicionales y religiosas del mundo, que fueron las de los antiguos (griegos, chinos o indios de preferencia), el fundamentalismo está a favor. Si en cambio se trata de la técnica moderna, estrechamente ligada al advenimiento de una civilización occidental antropocentrista, enteramente orientada hacia la producción y el consumo, es claro que la respuesta solo podría ser negativa. Incluso muy negativa, al grado que los filósofos que pusieron la crítica de la técnica en el centro de su obra, se vuelven pasos obligados - empezando, por supuesto, por Heidegger, de quien Bill Devall no vacila en decir que es, con Whitehead, el pensador europeo con mayor influencia en el movimiento.

Se sabe que también en Alemania, el *Principio de responsabilidad* construye en gran parte su formidable éxito sobre el mismo tema. Desde la primera página, las cartas están puestas sobre la mesa:

> La tesis preliminar de este libro es que la promesa de la técnica moderna se ha trocado en amenaza, o bien que ésta se ha aliado resueltamente con aquélla. Va más allá de la comprobación de una amenaza física. El sometimiento de la naturaleza en vista de la felicidad de los hombres ha provocado, por la desmesura de su éxito, que ahora se extiende a la naturaleza del hombre mismo (Jonas está pensando aquí en las ciencias de la vida, y la posibilidad de operar manipulaciones genéticas de la especie bumana)*,* el mayor desafío para el ser humano que su hacer haya producido jamás.

El temor a la técnica suscita el retorno a los antiguos mitos puestos en acción por la ciencia ficción: en la historia de Frankenstein como en la del aprendiz de brujo, asistimos a la trastocamiento en el que la criatura se vuelve el amo de su amo. La ecología profunda se complace en aplicar la metáfora al mundo de la técnica. Según Jonas, la historia de nuestra relación con el mundo pasaría por tres etapas, cada una caracterizada por cierto tipo de poder. Primero, el poder que el hombre conquista progresivamente contra la naturaleza. Corresponde a la emergencia de la técnica como proyecto de dominación de la tierra. Pero ese primer poder tiende hoy a invertirse: la técnica se nos escapa, de tal manera que ya no dominamos nuestro propio dominio de la naturaleza. Para evocar un tema que le preocupa a Jonas, disponemos, por ejemplo, de medios para efectuar, tanto sobre los animales como sobre los humanos,

modificaciones genéticas susceptibles de transformar a la especie. Ahora bien: no existe ningún medio, ético, jurídico, político u otro, para controlar las experiencias que sabemos que ocurren cada día en los laboratorios dispersos por el mundo. Más aun, todo permite pensar que a causa de evidentes imperativos económicos (con el descubrimiento de una vacuna, de un medicamento, etc., pueden estar en juego sumas considerables), las experiencias más inquietantes no harán sino desarrollarse cada vez más sin que lo sepamos. Así, la criatura escapa de su amo y puede someterlo irreversiblemente. Habría que instaurar entonces un tercer poder, dominar nuevamente el dominio de la naturaleza, pero la tarea parece prácticamente imposible, al menos irrealizable, tal es la opinión de Jonas, en el marco de una sociedad democrática.

Todo el asunto está ahí, en efecto. Que se deba, si no limitar el despliegue de la técnica, por lo menos controlarlo, ningún demócrata serio lo negará. Que ese control deba efectuarse a expensas de la democracia misma, es un paso adicional que los ecologistas profundos, animados como lo están por el odio del humanismo y de la civilización occidental, pero también por la fascinación nostálgica de los modelos pasados (los indios) o por venir (aquí, el comunismo), casi nunca vacilan en dar. Cierto amor por la vida, que refuerza al de la naturaleza, no hace sino reforzar esa tendencia.

4. El biocentrismo o el culto de la vida. El amor a la vida, la propia como la de los seres queridos, es evidentemente una de las pasiones más comunes de la humanidad. Eso nada tiene que pueda chocar, ni tampoco que pueda pasar como característica de una sensibilidad ideológica particular. Pero cuando este cariño se transforma en "vitalismo", cuando es llevado a lo que los ecologistas profundos llaman la biósfera, cambia de naturaleza y de significación.

Biósfera: el término merece precisiones. No designa, como podría creerse a primera vista, la simple totalidad de los seres vivientes. Define más bien el conjunto de los elementos que, en el seno de la ecósfera, contribuyen al mantenimiento y al completo desarrollo de la vida en general. ¿Por qué es esencial este matiz? Simplemente porque permite establecer la diferencia entre un amor a la vida todavía homocéntrico, reservado a los seres humanos, y un amor holista, referido al todo biogénico de que depende directa o indirectamente nuestra existencia.

En términos claros, se trata de reconocer, también en este caso, que los hombres no son sino una ínfima porción del universo, que dependen de él de todo a todo y que, por esa razón, el universo debe ser objeto de una valoración y de un respeto mas elevados que los que le reservamos ordinariamente a la humanidad. Como lo subrayan incansablemente nuestros fundamentalistas, "el reconocimiento de esta dependencia decisiva debería inducir a elevar el valor del medio generador de vida al nivel de un fin en sí (...) Ciertos ecosistemas deberían estar estrictamente preservados y habría que dar a sus componentes otros nombres que el de recursos para indicar que son sacrosantos". Esto permitiría acabar con "esa tradición ecológicamente ingenua de la gente que sólo valora a la gente, esa tradición sostenida por una ética homocéntrica, resultado de una larga historia humanística en la cual la naturaleza concebida como medio ambiente ha sido subvaluada en tanto mundo enajenado, menos que humano, inferior y por lo tanto indigno de una valoración fundamental".

A lo largo de mis lecturas, me ha sorprendido a menudo la frecuencia con la que expresiones religiosas -valores sacrosantos, santidad de la vida (*sanctity of life*), etc.- volvían bajo la pluma de los ecologistas profundos cuando se trataba de evocar a lo viviente en general. Debe reconocerse que el hecho se explica bastante por el carácter holístico de ese pensamiento: al querer superar los límites del humanismo, acaba considerando a la biósfera humana o no humana. A la vez exterior a los hombres y superior a ellos, puede si acaso, ser mirada como su verdadero principio creador - con lo que encuentra a una de las figuras clásicas de la divinidad. *Deus sine natura*, decía ya el panteísmo de Spinoza..

Pero ese nuevo spinozismo también alcanza una de las intuiciones más profundas del vitalismo nietzscheano, según la cual la vida constituiría "la esencia más íntima del ser", el fondo último de toda cosa al mismo tiempo que el principio de toda valoración. Se recuerda que en nombre de tal referencia a la vida, Nietzsche acabó denunciando lo absurdo de la oposición platónico-cristiana entre un mundo de aquí abajo (sensible) y un mundo del más allá (inteligible). Ese dualismo sólo ocultaría, según Nietzsche, una voluntad patológica y decadente de negar la existencia real, la única vida sin embargo que realmente lo sea, en provecho de una mera ficción producida por las elucubraciones de una imaginación enferma. Tal es la esencia de la moral y de la religión, siempre dedicadas, de manera neurótica, dirá más tarde Freud, a buscar en otra parte un sentido a la vida: "el otro mundo", tal como resulta de esos hechos, es sinónimo de no-ser, del no-vivir, de la voluntad de no vivir. Visto en conjunto, es el cansancio de vivir, y no el instinto vital, el que ha creado al otro mundo.

He ahí por qué, y es este un tema crucial de la ecología profunda, no podría haber un valor exterior a la vida: "Unos juicios, unas apreciaciones de la vida, a favor o en contra, nunca pueden en última instancia ser verdaderos: no tienen otro valor que el de ser síntomas -y en sí, semejantes juicios son estúpidos"'. Porque siempre es la vida la que se expresa en nosotros y a través de nosotros, incluso en nuestros enunciados aparentemente más etéreos. De ahí la idea, muy preciada por los ecologistas profundos, de que necesitamos reaprender al fin a reverenciar la entidad casi sagrada que gobierna el alfa y el omega de nuestra existencia, en vez de rebelarnos contra ella con la orgullosa y estúpida temeridad que demuestra la civilización occidental. Se necesita, valga el atrevimiento (en efecto, ¿cómo hacerlo de otro modo?), aceptar la realidad de nuestra inmanencia total a la naturaleza, a esa biósfera contra la cual no podríamos rebelarnos sino de modo patológico y por lo tanto provisional e ineludiblemente condenado al fracaso.

Aquí también, la ecología profunda descubre una doble cara. Porque ese vitalismo de tipo holístico, cuyo blanco confesado es el humanismo, autoriza dos lecturas políticas. Una, más bien neoconservadora y contrarrevolucionaria (hostil a la Declaración de los derechos del hombre), podría extraer sus orígenes del romanticismo alemán, incluso del de la extrema derecha francesa. El árbol de Monsieur Taine, puesto en escena en *Los desarraigados* de Barres, podría servirle de ilustración: maestro de moral tanto como "masa poderosa de verdor", la planta es un objeto de admiración en cuanto "obedece a una razón secreta, a la filosofía más sublime que es la aceptación de las necesidades de la vida". Pero el proyecto de tomar lo viviente como modelo o, por lo menos, de arraigar en él los objetivos de una existencia auténtica, encuentra hoy su versión de izquierda. Así es como Hans Jonas, cuyas profesiones de fe en favor de los regímenes comunistas se han recalcado, comienza a su vez a "radicar en la naturaleza" los fines de su ética de la responsabilidad. En última instancia, si hay que proteger el medio ambiente, y preservarlo también para las generaciones futuras, es en el fondo porque "la vida le dice sí a la vida", porque en nosotros como fuera de nosotros, ya está en el reino animal y vegetal, elección de la perseveración en el ser más bien que del suicidio. Tal vez se objetará que el pensamiento de Jonas, y con él el de los ecologistas alemanes que lo invocan, es más profundo, que supera los límites de una simple filosofía de la biología. Por ejemplo, se insistirá en que asigna a la libertad humana, y no sólo a la naturaleza viviente, la tarea propiamente ética de asumir, voluntariamente, la responsabilidad de la preservación del mundo. Es olvidar el trasfondo romántico, antihumanista, recuperado en esta nueva filosofía de la naturaleza. Sin embargo, Jonas insiste en ello en varias ocasiones, de modo totalmente explícito: si es verdad que el sí a la vida y el no a la muerte que caracterizan a todo ser viviente sólo se vuelven conscientes, y por lo tanto responsables y voluntarios, en el seno de la humanidad, no deja de ser un hecho que esa voluntad y esa conciencia sólo le corresponden como especie viviente que

concluye el recorrido de la evolución natural y, por lo tanto, como realidad de naturaleza más que de libertad: sólo "como resultado supremo del trabajo de finalización de la naturaleza", "el hombre debe de asumir el sí en su voluntad e imponer a su poder el no opuesto al no-ser".

Como en Nietzsche, entonces, se acabó la trascendencia, y nuestras actitudes no son en última instancia más que síntomas, productos de la vida en general. Una pregunta sencilla, pero crucial, se impone en esas condiciones: si no hay nada más allá de la vida, ¿por qué seguir admitiendo la existencia de valores situados por encima de ella, de ideales en nombre de los cuales se podría pensar todavía en hacer lo que una vana y anticuada moral llamaba, hace poco todavía, el sacrificio supremo? Se presiente tal vez que la unión entre ecología y pacifismo, entre la preocupación por proteger a la vida y la de no arriesgarla, es tal vez más profunda de lo que parecía al principio.

*5. El miedo como pasión política***.** En el fondo de la ecología contemporánea está, por supuesto, ese gran temor planetario que los autores proponen escindir en tres rubros: el agotamiento de los recursos naturales, la multiplicación de los desperdicios industriales, nucleares en particular, y la destrucción de las culturas tradicionales. En suma, temores empíricos y fundados en hechos, acerca de peligros cuya realidad y alcance precisos deberían poder medirse: el efecto de invernadero, el agujero en la capa de ozono, las posibles explosiones de focos radioactivos, la desaparición de la selva amazónica y de sus habitantes, la contaminación de los mares, etc. Pero hay más, y otra cosa, en la preocupación por preservar la naturaleza tal como es, incluso por restaurarla tal como fue para transmitirla, de ser posible intacta, a las generaciones futuras: el principio fundador de una política.

Es por lo menos lo que Hans Jonas quiso describir al filo de lo que llama "una eucarística del temor". La idea, menos evidente de lo que parece a primera vista, merece más atención en la medida en que concentra un tema mayor de la ecología fundamental. ¿De qué se trata? Primero, de tomar conciencia del formidable desfase entre la debilidad de nuestras luces y el extraordinario potencial de destrucción de que disponemos. Y Jonas, aquí, no piensa tanto en tal o cual peligro particular, el nuclear, por ejemplo, sino en el desarrollo mismo de la técnica en general, como se vio más arriba.

De ahí la función ética e incluso teórica del temor, que se vuelve al mismo tiempo un deber moral y una función de conocimiento. Deber moral, porque no tenemos el derecho, tal es la tesis de Jonas, de tomar el menor riesgo total, entiéndase, el menor riesgo susceptible de hipotecar la posibilidad misma de la existencia humana y, más en general, de la vida; función de conocimiento también, puesto que el temor se vuelve nuestra guía en el rastreo de ese tipo de peligros y nos permite distinguirlos de aquellos, menos absolutos, para los cuales arriesgarse sería aceptable en último caso. Así, toda la problemática de la preocupación de las futuras generaciones se introduce en la ecología. Como lo indica Jonas, "el miedo ya está contenido en la pregunta originaria con la cual se puede imaginar que comienza toda responsabilidad activa: ¿qué le sucederá si yo no me encargo de él? Cuanto más oscura sea la respuesta, más claramente se dibujará la responsabilidad" .

La última frase recuerda el tema central de esta heurística: porque nuestro saber sobre las consecuencias inesperadas (sobre los efectos perversos) de nuestras acciones es ínfimo, nuestra responsabilidad es más urgente. La primera marca la diferencia con los filósofos políticos clásicos, en particular con Hobbes; ellos también hacían del miedo un principio fundador de la política. Se recuerda en efecto cómo en Hobbes el estado de naturaleza es descrito como el lugar de "la guerra de todos contra todos". Esto significa que antes de que aparecieran las leyes que rigen la vida en sociedad, los hombres vivían en el temor permanente de la muerte violenta. Y para escapar de este sentimiento, es decir para acceder a la seguridad, aceptan entrar en un Estado regido por leyes. El temor es pues efectivamente la pasión política fundamental. No obstante, aquí su motor sigue siendo el egoísmo. Jonas quisiera convencernos en

cambio de que en la ecología contemporánea, a diferencia de lo que ocurre en Hobbes, se trata de un "miedo para el otro", especialmente para las generaciones futuras.

Es imposible, por supuesto, y sin duda poco deseable, sondear los corazones y las tripas. Este tipo de genealogías siempre da lugar a procesos de intención. Parece claro, sin embargo, que el mandato altruísta de Jonas queda como voto piadoso, y esto, me parece, por una razón de fondo: no está claro, en efecto, cómo el sentimiento de temor, precisamente por ser un sentimiento, podría no ser egocéntrico antes que nada. Las generaciones futuras se reducen demasiado a menudo a la imagen de nuestros hijos, y la preocupación por preservar la vida en general se confunde con la de conservar la propia y la de los suyos. Nada más normal, por cierto. Sólo que también habría que pensar en lo siguiente: la ecología parece ser el primer movimiento político revolucionario fundado en la evacuación del riesgo de la muerte y hostil en todo a las utopías (es significativo que todo el libro de Jonas se dirija contra el *Principio de esperanza* de Ernst Bloch cuyo título parodia). En todas las revueltas de la juventud, incluyendo el movimiento de mayo de 1968, el heroísmo era, me atrevería a decir, de rigor -o por lo menos, su puesta en escena constituía un paso obligado. Desde el momento en que la vida se vuelve un valor entre todos los demás, desde el momento en que la trascendencia desaparece puesto que ya no hay nada más allá o por encima de la biósfera, se entiende, en efecto, que uno prefiera "Ser rojo a estar muerto". Tal es, sin duda, el precio de la pacificación ecologista sobre el plano ético.

6. *Ética y ciencia: el retorno de las morales objetivas.* ¿Existen expertos en materia moral? La pregunta haría sonreír si no tomara cada día un carácter más real. En Estados Unidos, en Canadá o en Alemania, se ha convertido en un tema académico que suscita sin tregua más y más coloquios y publicaciones universitarias. Pero también en el resto de la sociedad se multiplican los "consejos de sabios", aparecen "comités de ética" en que científicos, juristas, filósofos o teólogos profesionales son llamados a emitir opiniones sobre cuestiones que atañen a la vida íntima de los individuos: procreaciones médicamente asistidas, implantes de órganos, experimentación sobre humanos, eutanasia, etc. Vemos desarrollarse la idea según la cual el conocimiento de los secretos del universo o de los organismos biológicos dotaría a los que lo poseen de una nueva forma de sabiduría, superior a la del común de los mortales. Pero no cabe duda de que en el campo de la ecología parece imponerse con el sello de la evidencia el sentimiento de que las ciencias de la naturaleza nos podrían proporcionar, en cuanto tales, enseñanzas inmediatamente aplicables en el orden de la ética y de la política. Problema filosófico clásico -¿cómo pasar de la teoría a la práctica?- pero que encuentra, bajo nuevas formas, una actualidad que realmente merece una reflexión. Porque siempre se corre el gran peligro de ver resurgir nuevos dogmatismos, cuando se pretende hallar modelos de conducta naturales, por lo tanto objetivos, incluso decidir *more geometrico* en dónde se sitúan el bien y el mal.

Sin embargo, es conocido el argumento desarrollado desde el siglo XVII por el filósofo escocés David Hume: de la simple consideración de lo que es, es imposible inferir lo que debe ser. En términos claros: una teoría científica bien puede describirnos la realidad tan adecuadamente como sea posible, y anticipar de modo tan plausible como se quiera las consecuencias eventuales de nuestras acciones, pero no por ello podremos sacar directamente algo de ella para la práctica. Aun si los servicios de medicina han determinado de modo totalmente convincente que el consumo del tabaco es nocivo para nuestra salud, conviene añadir un eslabón intermedio para sacar cualquier conclusión ética: se requiere en efecto que hagamos previamente de nuestra buena condición física un valor, para que los resultados del trabajo científico tomen la forma de un "¡no se debe!". Entonces, siempre es la subjetividad (un "yo" o un "nosotros") la que decide en última instancia valorar o desvalorar tal o cual actitud. A falta de una decisión, los imperativos que se pretende sacar de las ciencias siempre permanecen hipotéticos, ya que no pueden superar el marco de una

formulación de este tipo: "Si no quieres atentar contra tu salud, entonces deja de fumar". Pero después de todo, aún es posible, al menos en este tipo de ejemplos que tocan el bienestar individual, tener otros valores que los de la conservación de sí, preferir por ejemplo una vida corta, pero buena, a una larga y aburrida existencia.

Si se acepta el argumento de Hume, se admitirá forzosamente que la moral no podría, en cuanto tal, ser un asunto de expertos. Ciertamente, los especialistas pueden tener, de ser el caso, un papel que desempeñar en la determinación de nuestras elecciones, cuando importa, por ejemplo, tomar en cuenta las consecuencias de nuestros actos y éstas son difícilmente previsibles. Para seguir con los ejemplos clásicos, un jefe militar que por no consultar a sagaces consejeros, llevara a sus tropas a una muerte segura, cometería una falta no sólo estratégica sino moral. Un político que, por ignorancia en materia de economía, redujera una fracción de la población al desempleo, se encontraría en una situación análoga. Ciertos errores, que hubieran podido evitarse tomando en cuenta conocimientos disponibles y efectivamente accesibles, pueden entonces ser considerados como faltas. Se admitirá también que el límite entre la ignorancia admisible y la que se juzgara culpable es difícil de fijar. De ahí los esfuerzos de la filosofía contemporánea por reformular los términos de una ética de la responsabilidad. No por ello deja de ser el experto como tal el que determine la elección de los valores, una vez admitida y situada la importancia de su intervención. Esta es una lección que tendría cierto interés en no olvidar: porque, de Lenin a Hitler, la pretensión de fundar la práctica en la objetividad de una ciencia de la naturaleza o de la historia siempre ha terminado en catástrofes humanas.

Sin embargo, es ésta la zanja que pretende colmar el ecologismo, y esto al menos en tres perspectivas muy diferentes. Primero, en la del utilitarismo que es hoy la doctrina principal que revalora la idea de un dictamen moral. No es difícil entender por qué: si se admite (el postulado, por supuesto, es un poco difícil de digerir, pero sin él todo se derrumba) que los intereses pueden ser objeto de un cálculo, entonces el experto moral por excelencia sera el "matemático de las pasiones". Así, por ejemplo, los utilitaristas discuten, como se vió, sobre el valor comparado del sufrimiento de los niños, de los animales o de los enfermos mentales, con la esperanza de que una ciencia exacta de los placeres y de los dolores nos permita al fin operar juicios éticos racionales.

Luego, en la óptica de una filosofía de la vida -o de la biología- la ecología puede esperar encontrar una fundación objetiva de la etica. La naturaleza contiene en sí misma ciertos objetivos, ciertos fines, por ejemplo el instinto de conservación y la voluntad de "perseverar en el ser", independientemente de nuestras opiniones y de nuestros decretos subjetivos: "fundar el bien o el valor en el ser, escribe Jonas, esto quiere decir saltar el pretendido abismo entre el ser y el deber". En este sentido, el hombre ya no será, como en el marco del humanismo republicano, ese ser autónomo que quiere ser el autor de las normas y de las leyes, sino solamente, porque él mismo es el producto más elevado de la naturaleza, el que las descifra, las abriga y se hace responsable de ellas. Aquí, la ecología se pone a soñar sobre ese Cosmos aristotélico, ese orden del mundo descubierto por la sabiduría teórica en la que todavía se podía detectar una justicia inmanente y leer el derecho, es decir la parte y el lugar que le tocan a cada uno. Diferenciándose de Jonas hasta en la terminología, Miche1 Serres no vacila en responder en estos términos al periodista que lo interroga sobre el fundamento de los valores: "El fundamento de los valores que presidirán (...) nuestras decisiones es muy sencillo: actuar de tal modo que la vida siga siendo posible, que la generación pueda seguir, que el género humano se perpetúe.. Así la vida de la especie entera llega a nuestras manos, fundamento tan exacto y fiel de las cosas mismas como el de las mismas ciencias. Estamos entrando en un periodo en que la moral se vuelve objetiva".

¿Exacto, simple, global, el fundamento de la ética? ¿Indiscutible, entonces? iQué buena noticia! ¿Y si acaso sólo lo fuera en la mente

de los que piensan acabar a toda costa con la indeterminación que es precisamente lo propio de la interrogación democrática?

Pero, paradójicamente, también hacia Hume y la tradición del empirismo se dirige una tercera tendencia de la ecología. Paradoja, en efecto, que requiere de atención, puesto que Hume, acabamos de recordarlo, parece el filósofo por excelencia que prohíbe el pasaje de la ciencia a la ética, del ser al deber-ser, del *is al ough*t. En un artículo que llamó la atención, uno de los discípulos de Aldo Leopold, J. Baird CaIlicott, plantea el problema de modo ejemplar. En vez de tomar, como Hans Jonas o Michel Serres, la vía que consistiría en transgredir la prohibición humiana, prefiere mostrar que se puede muy bien pasar del ***is*** al ought y permanecer fiel a los principios del empirismo. Una postura decisiva, pues, si se admite que las ciencias positivas sobre las cuales la ecología quisiera fundar una visión moral del mundo son ciencias empíricas. Una demostración tanto mas necesaria cuanto que esa fundación científica de una ética ambiental no puede operar así, según J. Baird Callicott, más que en el marco del pensamiento humiano. He aquí su argumentación:

a) Se reconocerá que, a primera vista, la posición de Hume parece desfavorable al proyecto. Sin embargo, su *Tratado de la naturaleza humana* no deja de insistir en él: ya que la naturaleza humana es globalmente la misma en cada uno de nosotros, las variaciones morales, como por lo demás las variaciones de gusto, son infinitamente menos considerables de lo que se dice ordinariamente para sostener argumentos una pretendida fundación de la ética sobre la ciencia: partienescépticos. En verdad, las diferencias, muy reducidas, son excepciones que se deben interpretar, ya sea como desviaciones en relación a la normalidad natural (el mal se identifica aquí con lo patológico), ya sea como una falta de cultura de esta naturaleza que por supuesto gana con ser elaborada (el mal es desde entonces una de las figuras del "salvajismo").

b). Entonces, en el mismo Hume encontramos el eslabón perdido: la mediación entre ser y deber -ser puede efectuarse por la naturaleza universal del hombre.

c) El silogismo puede extenderse a la ecología entera. Se dirá entonces que:

1: Las ciencias biológicas han revelado que la naturaleza orgánica era una totalidad sistemática integrada, que la especie humana es un miembro no privilegiado del *continuum* orgánico, y que, en consecuencia, la depredación del medio ambiente amenaza la vida humana, la salud y la felicidad;

2: nosotros, seres humanos, compartimos un interés común por la vida humana, la salud y la felicidad;

3: en consecuencia, no debemos violar la integridad y la estabilidad del medio ambiente natural...

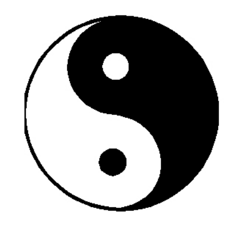
El razonamiento de J. Baird Callicott tiene el mérito de la coherencia… pero dentro del marco humiano. Porque fuera de ese marco, choca con dos dificultades por lo menos. La primera es que su imperativo moral nunca es sino hipotético. En efecto, sin duda se puede admitir que como seres biológicos a todos nos importa nuestra salud. Pero al menos sin dejar de precisar: "hasta cierto punto". Porque la salud no es para cada uno y en todas circunstancias un valor absoluto. Aunque "asertórico", es decir que descansa en un hecho empírico, el imperativo de J. Baird Callicott sigue pues siendo relativo. Para volverlo categórico, habría justamente que adjuntarle condiciones no referidas a hechos y decir, por ejemplo: "no fumes, no sólo simplemente porque, al importarte tu salud, por decir así ya lo deseas, sino también porque tienes, por ejemplo, la obligación moral de seguir vivo lo más posible para educar a tus hijos, para ayudar a los desheredados o para cualquier otra tarea que apunte a cumplir un servicio para los otros".

La tesis neohumiana sobrepasa el nivel de lo que habría que llamar una "etología", no una ética: ni hablar, en efecto, de normas morales que deberíamos esforzarnos en aplicar, sino únicamente de un análisis, no normativo, de lo que, *de facto*, los humanos (según Hume o Callicott) deben supuestamente amar o aborrecer. Nos

quedamos entonces en la inmanencia absoluta de los criterios éticos que se identifican con lo que la antropología empírica nos enseña sobre la psicología humana (o humiana.. .): el bien, en otros términos, se confunde con la persona misma de "la gente honrada".

Pero también vemos aparecer nuevamente el peligro de una pretendida fundación de la ética sobre la ciencia: partiendo de la idea de que existe en principio una naturaleza humana "sana e idéntica" en cada individuo, paulatinamente somos llevados a identificar toda práctica supuestamente desviante con una actitud patológica. En el límite, el mal se confunde con la anormalidad: hay que estar loco para fumar, para no amar a la naturaleza como comviene, etc, -por eso J. Baird Callicott no vacila en decir que "habría que recetar el auxilio de un consejero psicológico", al que negara la validez del silogismo ecologista, retornando así, sin duda involutariamente, uno de los peores aspectos del proyecto marxista de una deducción de la ética a partir de la ciencia.

Como escribe Bill Devall, en un pasaje que traiciona, en negativo, el fondo de su pensamiento: la civilización moderna es aquella en la cual "lo nuevo está más valorado que lo antiguo y el presente más que las generaciones futuras". De donde se puede concluir que el ideal de la ecología profunda sería un mundo en el que las épocas perdidas y los horizontes lejanos tendrían la precedencia sobre el presente. No es casual, por lo tanto, que no deje de dudar entre los motivos románticos de la revolución conservadora y aquellos, progresistas, de la revolución anticapitalista. En ambos casos, es la misma obsesión por acabar con el humanismo que se afirma a veces de modo neurótico, al punto que se puede decir legítimamente que la ecología profunda hunde algunas de sus raíces en el nazismo y alza sus ramas hasta las esferas más extremas del izquierdismo cultural.



Heidegger y la ecología profunda

Belén Castellanos

Si hay un ámbito de reflexión ético-política en el que el Romanticismo superó al pensamiento ilustrado, poniéndolo incluso en entredicho, desde sus más básicos pilares, ese es el movimiento ecologista, un movimiento social, de carácter teórico-práctico, y que trata una problemática de primer orden para nuestros días. Si el Romanticismo supuso, en cierto modo, una crítica (o autocrítica) de la metafísica moderna, es porque se atrevió, tempranamente, a cuestionar una de las ideas que han resultado ser más tramposas, dogmáticas y violentas, si atendemos a su correlato práctico. Nos referimos a la idea de Progreso. Los indios de América sufrieron la idea de progreso hasta la exterminación. Diversos colectivos sufrieron la idea de progreso hasta la eugenesia. Dificilmente podemos sacudirnos tales excesos considerándolos asuntos del pasado y menos aún en un momento de implacable globalización como el que vivimos. Pero si hay "alguien" que, indudablemente, sigue sufriendo la idea de progreso, es la Naturaleza: la naturaleza que nos rodea y la naturaleza que nosotros mismos somos.

La modernidad en general y la Ilustración en particular supusieron una lucha infatigable contra la naturaleza, que a menudo se concebía como una amenaza (o como un resto) para la civilización, como barbarie, como peligrosa voluptuosidad a suprimir o, al menos, a domesticar. La libertad humana parecía estar condicionada por la expulsión de toda realidad no reductible a los esquemas de control y dominación humanos. La naturaleza, las pulsiones, lo inconsciente, lo extranjero y todo lo inconmensurable, fueron tachados de violentos, y se levantó toda una maquinaria de violencia organizada contra aquella violencia más primaria e inocente.

Desde la Revolución Industrial hasta nuestros días se han sucedido un buen número de planteamientos ecologistas diferentes y, en ocasiones, incluso divergentes. Partiendo de los primeros conservacionistas y pasando por el mero higienismo, hemos llegado, en los últimos tiempos, a una eclosión de éticas ecológicas, desde las más superficiales hasta las más radicales; desde las más complacientes con el actual sistema económico hasta aquellas que, desde la problemática medioambiental, han considerado necesario cuestionar nuestro modelo de acumulación capitalista, así como la jerarquía de valores que le es propia.

De entre todas estas corrientes nos resulta de especial interés la denominada Ecología Profunda. La Ecología Profunda trata de retroceder a lo más básico o radical, para fundamentar la práxis ecológica ontológicamente, ligándose así a la cuestión de la diferencia ontológica entre naturaleza constituyente o naturaleza entendida desde su carácter embrionario y productivo, y naturaleza constituida, es decir, reducida a esquemas antropocéntricos de conveniencia y explotación humana; pero también al asunto político de la desigualdad económico-social y de la sobreproducción capitalista que ha conducido a la crisis ecológica y medioambiental. Dentro de la elaboración filosófica de la Ecología Profunda, encontramos a pensadores como Arne Naess, que reivindica la vida bajo un presupuesto ampliamente democrático, es decir, en todas sus manifestaciones, y que supone, como condición de posibilidad del respeto generalizado hacia la vida, un cambio profundo del modelo económico vigente. Desde su perspectiva, el respeto a la vida no debe estar limitado por jerarquías o grados. Conviene aclarar que no se trata de una visión netamente antihumanista sino, principalmente, antiantropocéntrista, que presupone una profunda interconexión de los entes naturales, de tal modo que un respeto generalizado hacia ellos abriría, además las posibilidades de autorrealización humanas y de crecimiento personal, prendidas a la capacidad para elaborar cosmovisiones menos dicotómicas y a la capacidad consiguiente para desarrollar contagios empáticos más amplios. Se trata, pues, de una ecología posthumanista que parte de la crítica al antrpocentrismo metafísico y axiológico, para defender algo así como el "derecho de la Tierra", más allá de la mera sostenibilidad para la vida humana.

Dentro de la corriente de la Ecología Profunda, ha sido más que habitual buscar un basamento ontológico en la obra de Spinoza, en la que el hombre aparece como un integrante más de la naturaleza, sin ningún tipo de privilegio ontológico: Desde el punto de vista del Ser, el ser humano no es ni más ni menos que cualquier otra entidad: un hombre, un pájaro, una montaña..., en cuanto que existen se igualan, es decir, no existen unos más que otros. Su derecho a la existencia se igualaría a su perseverancia en el Ser, es decir, a su deseo de preservarse. Sin embargo, Naess no parece tener en cuenta las limitaciones de la filosofía spinozista en cuanto al proyecto teórico ecologista.



Si decimos esto es porque, si bien para Spinoza no hay ningún primado ontológico del ser humano, en el ámbito de la ética, éste sería el único sujeto practicante y receptor de la misma. Como fue frecuente en la politología barroca, Spinoza consideraba que el derecho del hombre es el derecho natural, identificándose el derecho natural con la potencia propia de cada ente. Así, la propuesta spinozista era la de tratarse con la naturaleza "en términos naturales", es decir, no normativos. Por ejemplo, aunque Spinoza

rebatía la absueda idea cartesiana, según la cual se negaba la sensibilidad de los animales, es decir, su capacidad para experimentar placer y dolor, no concedía, sin embargo, a tal sensibilidad, consideración ética alguna: "... *la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Sobre ellas, tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres. Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga, supuesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y que sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos*".

En este punto, la Ecología Profunda echa mano de otros planteamientos políticos, refiriéndose en especial a Gandhi, para rescatar, con él, el valor inherente a las distintas entidades de la Naturaleza, independientemente de su utilidad para propósitos humanos. La diversidad, es decir, la multitud y proliferación de manifestaciones distintas de vida también tendrían un valor en sí mismas. Lo que se defiende, por tanto, es un comportamiento lo menos invasivo posible del ser humano sobre la naturaleza salvaje, dentro, obviamente del requerido para satisfacer las necesidades del ser humano.

Algunas de las propuestas serían:

– la disminución substancial de la población humana;

– la superación de este sistema económico basado en el incremento constante de la producción, de la acumulación y del consumismo;

– la toma de conciencia del carácter relacional de la identidad humana respecto del entorno con el que interactúa;

– el tratamiento crítico de conceptos de la metafísica occidental como son las ideas de Mundo, de Libertad o de Progreso;

– el desarrollo de planes de acción y decisión ecosóficamente fundamentados y compatibles con la diversidad cultural;

– el reajuste en nuestras expectativas vitales partiendo de la idea de que las relaciones (las interacciones humano-humano y humano-naturaleza) son anteriores a los términos y de hecho, los configuran;

– la profundización en las tecnologías del yo en base a la identificación con los otros y con lo otro, ampliando así sus potencialidades: "*Al sentir como propias las necesidades de aquellos que más difieren de nosotros, más se expande nuestro yo. De este modo se produce un despliegue que nos conduce a una experiencia de profunda unidad con el resto de la vida*"; "*Si las individualidades son manifestaciones de una unidad ontológica subyacente (...), entonces la posibilidad de avanzar en la autorrealización va a estar íntimamente conectada con la autorrealización de "otros", porque todos constituimos una misma unidad. Aquellos estilos de vida que presuponen el éxito o la realización sobre la base de algún tipo de imposición o aniquilación de otros no son más que perversos espejismos. Solamente avanzamos en nuestro proceso de autorrealización cuando el resto de los seres también se realiza*";

– El desarrollo de una estética ecológica previa y constituyente de la ética ecológica, dando el primado a la acción bella sobre la acción buena y una mayor importancia a la modificación en los modos de sentir que a la modificación, considerada secundaria, de los modos de razonar, reubicando el discurso ético: "*John Rodman, por ejemplo, hace referencia a una "sensibilidad ecológica" plasmada en un patrón de percepciones, actitudes y juicios que, de ser adecuadamente desarrollados, constituirían un dispositivo de conductas adecuadas y, por consiguiente, hablar en términos de derechos, obligaciones, etc., sería innecesario*";

– el desarrollo de proyectos prácticos de autosuficiencia local, que permite, con mayor eficacia, la diversidad natural y cultural;

– la insistencia en las relaciones ecológicas de mutuo beneficio, como las simbióticas;

– el primado del incremento de la calidad devida sobre el incremento en el producto interior bruto, como paradigma de desarrollo.

Para apoyar teóricamente dichas propuestas, Arne Naess, como señalábamos, utiliza los planteamientos gandhianos. Sin embargo, sería conveniente notar que dichos planteamientos dependen en gran medida de presupuestos religiosos. En su lugar proponemos rescatar la obra de un gran pensador del s. XX: Martin Heidegger. Su potencial teórico aún no ha sido explotado por los seguidores de la Ecología Profunda. Por ello, intentaremos aquí esclarecer algunas zonas puntuales de su obra que nos permitirían contribuir a la fundamentación ontológico-política del ecologismo.

La obra de Heidegger supone una crítica de la razón capitalista y de la idea de Progreso adscrita a su modo de pensamiento. El mundo moderno trató de anclar esa idea de Progreso en los presupuestos teoréticos del nacimiento de occidente. Para ello, malinterpretó a menudo el significado del *telos* griego, entendiéndolo como meta y confundiendo el desarrollo moral con el desarrollo técnico. Sin embargo, el *telos*, explica Heidegger, es la responsabilidad, no en el sentido moral sino en el sentido que fue inicial, es decir, en el sentido productivo, de causalidad, de llevar algo a aparecer, de dejar venir al advenimiento, de desocultamiento, de aquello de lo que la materia y el aspecto del utensilio sacrificial son responsables. Uno de los modos del salir de lo oculto es la técnica. La técnica apunta hacia el aseguramiento, convirtiendo los objetos en existencias: "*El hacer salir de lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada*"6. De esta manera, "*la energía oculta de la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado*". La técnica tal y como ahora la entendemos, la tecnología tiene el espíritu de las ciencias de la época moderna, que presentan a la Naturaleza como un entramado de fuerzas calculables. Heidegger no se opone a este modo de ver sino al imperialismo del mismo que impediría el avistamiento de cualquier otra forma de acontecer la verdad, provocando más que un desvelamiento, un velamiento: "*El representar científico no es capaz nunca de cercar la esencia de la Naturaleza, porque, de antemano, la obstancia de la Naturaleza es sólo* un *modo como la Naturaleza se pone en evidencia*".

Cuando la técnica, así entendida, monopoliza todo el discurso de verdad el ser humano se convierte en mero animal trabajador y desde la perspectiva de trabajador, reduce todo ente natural a objeto destinado a convertirse en existencia, en mercancía. De este modo, aún cuando se cree todopoderoso, se aliena él mismo, ya que acaba por convertirse en una pieza más del aparato de producción: En este proceso, en el que la causalidad se reduce a asegurar existencias, también el ser humano se convierte en existencia: "*Desde el momento en el que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existenciad, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia. Sin embargo, precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo (...)* Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia"10; "*El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarre a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada*".

Marx señalaba que el capitalismo colocaba su razón de ser en la producción y en la elevación constante de ésta. Marx criticaba, a partir de esta idea, el supuesto liberal según el cual, el capital produce únicamente lo que el mercado demanda. Al contrario, el modelo capitalista necesitaría, para mantenerse, seducir una y otra vez a los consumidores con un creciente número de productos, de los cuales se hagan dependientes, mediante las exigencias laborales, entre otras cosas. Al consumo desaforado que el capitalismo necesita generar, Heidegger lo denomina voluntad de voluntad, que constituye, al fin y al cabo, la ausencia de

metas finales y la conversión de todo querer en un querer-medio. La voluntad de voluntad valdría por lo que Deleuze denominó más adelante "axiomática capitalista", en la que todo tiende a hundirse en una inmanencia mercantil, como ya anunciaba Marx al afirmar que todo ente deviene mercancía en el Capital. Veámoslo en palabras heideggerianas: "*La voluntad de voluntad pone como condiciones de su posibilidad el aseguramiento de las existencias (verdad) y la transferibilidad de las pulsiones (arte). En consecuencia, la voluntad de voluntad, como ser, organiza ella misma el ente. Es solamente en la voluntad de voluntad donde la técnica (el aseguramiento de las existencias) y la ausencia incondicionada de toda meditación (...) acaban dominando*"; "*La voluntad de voluntad se impone como formas fundamentales de su aparecer el cálculo y la organización de todo, pero esto sólo para asegurarse a sí misma, de tal forma que pueda seguir de un modo incondicionado*".

A la conversión de todo ente natural en mercancía, preparada para ser consumida incansablemente por el ser humano, lo denomina Heidegger usura: "*El consumo del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento en el sentido metafísico, algo por medio de lo cual el hombre se hace "señor" de lo "elemental". El consumo incluye el uso reglado del ente, que se convierte en oportunidad y materia para realizaciones y para la intensificación de éstas. Este uso se utiliza en beneficio del equipamiento. Pero en la medida en que éste va a parar a la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí y tiene realmente como meta la ausencia de metas, este uso es usura*".

Como decíamos anteriormente, en este proceso, el propio ser humano se aliena, dado que él mismo es el instrumento fundamental: "*El hombre es la "materia prima más importante" porque permanece como el sujeto de toda usura, y además de tal forma que, de un modo incondicionado, deja que su voluntad se disuelva en este proceso y con ello se convierte en "objeto" del estado del estado de abandono del Ser*"; "*Se pierde la autonomía del sí mismo más propio en la arbitrariedad y azarosidad de las carencias y, estímulos que hay que satisfacer de inmediato*"; "*Pero un tender tal es tanto más capcioso cuanto que conlleva la apariencia de ser, al cabo, energía para actuar, vitalidad y variedad de facetas*". Vemos como Heidegger denuncia la captura que la maquinaria capitalista hace de la capacidad deseante de las personas. Si bien en el Deseo encontrábamos el impulso para la realización de proyectos de cognoscitivos y políticos alternativos, el capitalismo ha conseguido ligar el deseo humano a un sentimiento permanente de carancia, impulsándolo así a la repetición de la operación de recambio: "*Dondequiera que falte ente -y para la voluntad de voluntad que se afirma cada vez más siempre falta- la técnica tiene que salir al quite recambiando lo que falta y consumiendo materia prima. Pero en realidad el "recambio" y la producción en masa de estas piezas de recambio no son un recurso pasajero sino la única forma posible como la voluntad de voluntad, el aseguramiento total "sin fisuras" del ordenamiento del orden, se mantiene en marcha y de este modo puede ser "ella misma" como "sujeto" de todo. El crecimiento del número de masa humanas se impulsa intencionadamente por medio de planificaciones, para que nunca falte la ocasión de reclamar mayores "espacios vitales" para las grandes masas, espacios que, por su magnitud, exigirán a su vez, para su instalación, masas humanas que consecuentemente serán mayores. Este movimiento circular de la usura por mor del consumo es el único proceso que distingue la historia de un mundo que se ha convertido en in-mundo. "Dirigentes natos" son aquellos que, por la seguridad de su instinto, se dejan enrolar en este proceso como sus órganos de dirección. Son los primeros empleados en el negocio de la usura incondicionada del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del Ser*".

Para Heidegger, el capitalismo sería el nihilismo más acabado. Notemos como en Heidegger la crítica del capitalismo se hace desde el ecologismo y el ecologismo desde la reivindicación de la ontología, es decir, desde la reivindicación del pensar del Ser, que sería lo que por excelencia compete al pensar humano: "*En la época del poder exclusivo del poder, es decir, del acoso incondicionado del ente para el consumo en la usura, el mundo se ha convertido en in-mundo, en la medida en que el Ser, si bien esencia, lo hace sin su propio prevalecimiento*". Así, el sistema capitalista consumaría el olvido del Ser, tantas veces denunciado por Heidegger, alienando al ser humano y aniquilando la filosofía: "... *para el interés de hoy vale sólo lo interesante. Esto es aquello que permite estar ya indiferente en el momento siguiente*

y pasar a estar liberado por otra cosa que lo concierne a uno tan poco como la anterior".

El ecologismo de Heidegger se presenta como crítica de la metafísica y de la Ilustración, y principio de una verdadera ontología. Se trata de un claro agenciamiento del *logos* de Heráclito que es el Pensar del Ser: "*La imperceptible ley de la tierra guarda a ésta en la sobriedad que se contenta con el emerger y desaparecer de todas las cosas en el medido círculo de lo posible, al que todo se conforma y al que, no obstante, nada conoce. El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible. Sólo la voluntad, que por todos lados se instala en la técnica, zamarrea la tierra entregándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial. Obliga a la tierra a ir más allá del círculo de lo posible, tal como ha crecido en torno a ella, la obliga a aquello que ya no es posible y por tanto es imposible. El hecho de que los proyectos de la técnica y las medidas que toma ésta consigan muchas cosas en lo referente a inventos y novedades que se persiguen los unos a los otros no es en modo alguno la prueba de que los logros de la técnica hagan posible lo imposible (...) Una cosa es sacar simplemente provecho de la tierra, otra acoger la bendición de la tierra y hacerse la casa en la ley de este acogimiento con el fin de guardar el misterio del Ser y velar por la inviolabilidad de lo posible*".

También podemos encontrar en Heidegger basamento teórico para la crítica de la globalización y anclar en ella, los proyectos localistas de abastecimiento de la Ecología Profunda: "*La uniformidad incondicionada de todas las humanidades de la tierra bajo el dominio de la voluntad de voluntad explica el sinsentido de la actuación humana puesta como absoluto*".

La crítica a la Ilustración se hace desde Nietzsche y desde la defensa de la naturaleza, incluida su violencia primaria, aquella contra la que el hombre de la Ilustración se había levantado: "*Pero ¿cómo podrá el hombre acceder al dominio sobre la tierra, cómo puede tomar en su custodia a la tierra como tierra si rebaja, y mientras rebaje, lo terrenal, en la medida en que el espíritu de venganza determina su reflexión? Si hay que salvar a la tierra como tierra, entonces primero tiene que desaparecer el espíritu de venganza*"; "*Salvar la tierra es más que explotarla o incluso entregarla. Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la explotación sin límites*"; "*Los mortales habitan en la medida en que reciben el cielo como cielo. Dejan al sol y a la luna seguir su viaje; a las estrellas su ruta; a las estaciones del año, su bendición y su injuria; no hacen de la noche día ni del día una carrera sin reposo*". Y es que el Ser no es un producto del hombre sino que aquello desde lo que el ser humano experimenta, piensa y es. Así, el olvido del Ser es el olvido del Pensar, es el

olvido de lo que condiciona nuestra esencia. En este punto, Heidegger vuelve sobre la importancia del concepto marxista de alienación, invitando así a repensar la historia, volviendo al verdadero *telos* humano que proponían los griegos: "*Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias*". Así reubicaríamos la esencia humana, situándola, no ya en el imperio de la técnica y en el nihilismo progresista, sino en el recojimiento por el que pensamos en el Ser, en la inmanente espiritualidad de la Naturaleza.



Sobre el decrecimiento
Entrevista a Alain de Benoist

Michel de Urance y
François Bousquet

Elements: Contra el desarrollo sostenible y el conjunto de las visiones "progresistas" de la ecología y el hombre, una teoría del "decrecimiento" ha empezado a desarrollarse en los años 1970. ¿Puedes definirla y puedes describir sus principales desarrollos?

Alain de Benoist: Estamos confrontados hoy a dos fenómenos que cada uno conoce bien: poluciones de todo tipo transforman progresivamente la Tierra en cubo del basura y arrastran serias irregularidades climáticas y un agotamiento acelerado de las reservas naturales que nuestro planeta tardó millones de años a constituir. La causa mayor de esta situación es la civilización industrial que se ha lanzado durante dos siglos a una loca carrera sin preocuparse por entorno natural e imaginándose que los recursos naturales eran, al mismo tiempo, inagotables y gratuitos; pero no lo eran. La teoría del decrecimiento ha nacido tras una reflexión sobre la noción de "límites", y más precisamente por la constatación de que no puede existir crecimiento económico (o demográfico) infinito en un espacio limitado y con las reservas naturales limitadas. Por decirlo de otra manera, nadie puede vivir indefinidamente a crédito sobre una capital no reproducible. El economista Nicholas Georgescu-Roegen ha sido uno de los primeros a presentar el decrecimiento como una consecuencia inevitable de los límites impuesta por la naturaleza. La idea ha sido luego recuperada, particularmente en los medios ecologistas, por un cierto número de economistas y teóricos.

Afirmando que hace falta hacer decrecer "huella ecológico" de las sociedades industriales, los "decrecentistas" constatan que vamos contra un muro, que vamos hacia allí muy rápidamente y que hace falta cambiar de ruta. Pero la temática del decrecimiento también tiene naturalmente un alcance antropológico y un aspecto moral. Tiene por eje el rechazo de la desmesura, el rechazo de una evolución que hace predominar el interés por las cosas inanimadas sobre las cosas vivientes, que redoblan la noción de valor sobre las nociones de cálculo y renta, y que acaba por transformar los seres humanos mismos en objetos. La escuela propone, no una limitación de la libertad, sino al revés, una vuelta a la "vida buena" de la que habló a Aristóteles, por oposición a la "vida" ordinaria considerada solo en relación a las necesidades elementales. Es un rechazo a la mercantilización del mundo, un rechazo a esta fuga hacia adelante en el "cada vez más", que durante mucho tiempo ha consistido en internalizar los beneficios y externalizar las pérdidas, sin preocuparse por el marco natural de vida ni por las consecuencias futuras de nuestras acciones. Es una teoría que contradice a la mentalidad dominante actual según la cual vale más tener más que tratar pues de ser más(e incluso que el ser se reduce al tener).

Elements: El objetivo del que se habla hoy, sin embargo, es el de alcanzar un "desarrollo sostenible", algo que criticas duramente en tu libro. ¿Cuáles son las grandes líneas de esta crítica?

A. B. : El desarrollo sostenible consiste en reducir los costes, intentar utilizar menos materias primas, generalizar el reciclaje, construir productos menos golosos en energía, recurrir a las fuentes de energía alternativas, etcétera. Todo eso es bonito y bueno… pero tales medidas no hacen evidentemente más que retroceder el fina. Sabiendo que el barco irá a chocar contra las rocas, el capitán se limita a reducir la velocidad, pero mantiene la ruta…

Tal como dice Patrick Viveret, el tiempo ecológico, la medida de los equilibrios naturales y el calendario climático, no concuerdan con el tiempo económico (la aproximación puramente cuantitativa y monetaria de las contabilidades públicas). El rechazo a considerar esta discordancia de las

temporalidades muestra que la doctrina del "desarrollo sostenible" no cuestiona seriamente los principios de base de la sociedad actual. Se trata siempre de extraer un beneficio de los recursos naturales y humanos, y de reducir la deuda del hombre hacia la naturaleza mediante dispositivos técnicos que permiten transformar el entorno natural casi en una mercancía. Ahora bien, no puede coexistir de forma duradera la protección del entorno natural con la búsqueda obsesiva de un rendimiento cada vez mayor y de un beneficio cada vez más elevado. Estas dos lógicas son contradictorias.

Uno de los aspectos más absurdos del crecimiento medido por el PIB, producido interior bruto, es que éste contabiliza positivamente cada actividad económica a pesar de que resulte de la destrucción de un valor, por ejemplo, una catástrofe natural, un huracán o una marea negra." Señalo en mi libro que la consideración, en el establecimiento del PIB, de estas destrucciones de valor, de una parte, y de otra parte del coste real de la actividad económica, referida a sus efectos no comerciantes (impacto negativo sobre el biodiversidad) destrucción de los paisajes, polución del aire, etcétera), conduciría a evaluar muy diferentemente nuestros índices de crecimiento.

Como hoy todo el mundo se considera más o menos favorable a la ecología, sus adversarios no quieren quedarse al margen. Se dicen "ecologistas" a su manera. Su discurso es, aproximadamente, el de todos los políticos: reducirse a intentar conciliar lo inconciliable. La "buena" ecología, según ellos, es la que no amenaza la primacía de la economía, su idea es que no es preciso sobre todo oponer los que quieren proteger el planeta a los que quieren seguir engrosando sus beneficios. A este respecto es revelador la declaración de Luca Ferry que declara recientemente: "Soy resueltamente favorable a la ecología dado que se integra dulcemente en a la economía de mercado." ¡Todo radica evidentemente en el "dado que!" Olivier Dassault, por su parte, va más lejos: es a través del mercado que los problemas tienen solución, la prueba es que los derechos de contaminación se venden en Bolsa". Conclusión: "Finalmente, la ecología no puede ser más que liberal". Casi un sueño…

El desarrollo sostenible busca de poner al servicio de la lógica del capital una disciplina, la ecología, que por naturaleza contesta a sus fundamentos. Es la razón por la que Serge Latouche no titubea en calificarlo de "oxymorón." Símbolo de esta contradicción: Nicolás Sarkozy firmando, como toda la clase política, el "Pacto Ecológico" de Nicolás Hulot, luego organizando "el Grenelle del medio ambiente" en el mismo momento que se declaraba dispuesto para "relanzar el crecimiento". Bossuet dijo divertidamente que Dios se ríe de las criaturas que deploran los efectos pero que siguen aferrados a las causas." Querer al mismo tiempo "desarrollo" y "respeto por marco natural de vida", es inventar la cuadratura del círculo.



Alain de Benoist

Elements: En tu libro, pones en aprietos, precisamente, algunas ideas recicladas regularmente por los medios de comunicación, particularmente el principio de que quien contamina, paga. En lugar de disuadir de contaminar o de "moralizar" la emisión de contaminantes, tendemos efectivamente a la constitución de un vasto y lucrativo "mercado de la polución": a los que contamina de más, y que también soy más ricos, se les atribuyen verdaderos derechos para contaminar" mediante un coste añadido que se apresuran a

repercutirr sobre sus precios. ¿Qué piensas del principio de precaución?

A. B.: El principio de precaución es la respuesta dada por los juristas al "indeterminismo metafísico" (Karl Popper) que, poco a poco, se ha impuesto en las ciencias. Desde Ludwig Boltzmann y Henri Poincaré hasta Werner Heisenberg e Ilya Prigogine, el desarrollo científico nos ha conducido a abandonar el paradigma clásico de algo real accesible en su totalidad al espíritu humano, pues la imposibilidad de conocer los valores iniciales de un sistema rompe cualquier esperanza previsibilidad. El sueño de Laplace, participando de una esperanza ontológica se basada en el determinismo metafísico y todavía seguido por Einstein, Rosen y Podolski, todos hostiles a las consecuencias epistemológicas de la revolución de los quanta, ha cedido el sitio a una representación del mundo incompatible con la idea liberal de una "mano invisible" dando a luz una sociedad armoniosa por la simple oblicuidad del mercado.

En Francia, como lo se sabe, el principio de precaución fue incorporado en el 2005 al texto de la Constitución que estipula que, "cuando la realización de un daño, aunque incierto en el estado de los conocimientos científicos, podría afectar de modo grave e irreversible el entorno natural, las autoridades públicas velan por la puesta en marcha de procedimientos de valoración de los riesgos y adoptarán medidas provisionales y proporcionadas para detener la realización de un daño". Formulación bastante moderada y que ha dado lugar a las polémicas muy inútiles. Pero Jacques Attali no sale de su lógica cuando denuncia el principio de precaución como una amenaza para el crecimiento, mientras Claude Bébéar, hablando de "obscurantismo", asegura que no tenemos otra elección más que el hundimiento, dado que "ya estamos embarcados", del navío.

Todo depende naturalmente de las modalidades de aplicación. Admito la objeción de Jean-Pierre Dupuy según la cual "hay casos dónde la incertidumbre es tal que la incertidumbre es, en sí misma, incierta", de modo que "no puede saberse si las condiciones de aplicación del principio de precaución son satisfechas o no". Pero se trata de caso-límite. El principio de precaución no es un principio que hace del "miedo" el motor de las políticas públicas, incapaz de estimular la investigación y la innovación y acabar en la parálisis. No es, en absoluto, un principio de abstención que conduciría a no hacer nada, ni el fruto de una ideología de la "tercera edad" aspirando al riesgo cero. Es un principio de acción que, esforzándose por debatir sobre lo probable (que, como observó Bergson, no nos parece retrospectivamente "posible" más que cuando ha ocurrido) y teniendo en cuenta la incertidumbre del conocimiento, hace intervenir simplemente en las decisiones del momento presente la preocupación por el futuro. En otras palabras, es un principio que afirma que las medidas pueden ser también tomadas en la ausencia de certeza absoluta y sin esperar imposibles "pericias definitivas", para que el riesgo haya sido percibido correctamente y haya sido valorado.

Elements: ¿En tu opinión, es el decrecimiento la prolongación natural de la ecología, su traducción práctica? ¿Te parece la única respuesta económico-política a la crisis ecológica que están en vías de manifestarse?

A. B.: El subtítulo de mi libro es: "Pensar la ecología hasta al final", lo que ya contesta a la pregunta. Está claro que a una preocupación ecológica rigurosa carrearía una teoría de la disminución. Algo lógico. Pero está claro que esta convicción no está compartida por todos. Ciertos ecologistas aceptan con más facilidad la idea del "desarrollo sostenible", otros incluso están dispuestos a ceder a los cantos sirenas de cierto capitalismo verde". Todo esto puede explicarse por la reticencia a romper claramente con la ideología del progreso.

El "desarrollo" prolonga, en efecto, la ideología del progreso que se encuentra expuesta en Bosquejo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano de Condorcet, pero también en formulaciones religiosas anteriores. La idea de que la humanidad es fundamentalmente una y que está destinada a pasar universalmente por los mismos estadios se encuentra en la economía de la salvación propuesta por san Agustín (se

ha pasado de la economía de la salvación a la salvación por la economía). La visión de un desarrollo unilineal del devenir histórico, en oposición a la concepción cíclica heredada de los Antiguos, está en el origen mismo del monoteísmo y ha inspirado en todos los historiadores modernos la idea profana del “sentido de la historia" como substituto a la idea teológica de la Providencia.

Los partidarios del decrecimiento, no hay que ocultarlo, llaman a un cambio de civilización. Saben que lo que quieren conservar implica una verdadera Revolución (en estos son verdaderos “conservadores revolucionarios"). El tema de la disminución choca de lleno frente, no sólo con una tradición occidental fundada, al menos desde el Renacimiento, en la idea del dominio de la Tierra, sino también en un sistema económico, el capitalismo, para el cual la actividad económica implica un crecimiento sin fin, en los dos sentidos del término. Se comprenden entonces las dificultades con las que se choca y las resistencias que tienen que vencer. Cada tendencia llevada hasta lo exponencial implica lo que en matemáticas se llama un “paso al límite”. Los partidarios del decrecimiento si sitúan más allá de este paso al límite.

Elements: Los “decrecentistas" experimentan las mayores dificultades para elaborar un programa político. ¿En qué podría consistir una política del decrecimiento? Evidentemente, semejante sociedad no está a la orden del día. ¿No podrá manifestarse más que en un contexto de crisis generalizada, sino de catástrofe?

A. B.: Serge Latouche cree mucho en la “pedagogía de las catástrofes". Por mi parte soy algo más reservado que él. ¡Temo que las catástrofes no tengan sobre todo efectos catastróficos! Lo que está seguro, éste es que si se continúa en la dirección actual, de las catástrofes son muy conocido. Eso dice, hace falta subrayar, a pesar de los piaillements de las críticas al Claude Vivaracho, que los trabajos del Grupo intergubernamental de peritos sobre la evolución del clima, GIEC que reúne hoy acerca de 200 científicos, no han manifestado para nada al primer golpe una inspiración catastrophiste", lo que incita a aún más cogerlos en serio. Sobre la calefacción climática, la primera relación del GIEC, en el 1990, se afirmó encoré agnóstico. Sólo está en el segundo, publicado más tarde cinco años, que esta calefacción ha sido declarada verificado con una fuerte presunción de la acción del hombre para explicar el aumento de los gases a efecto cierra que paran el destello infrarrojo emití de la Tierra. La tercera relación, parecida en 2001, afirmó por fin con limpieza que lo esencial de la calefacción de las últimas décadas ha sido debido al aumento de los gases a efecto cierra imputable al empleo de las energías fósiles.

Pero la cuestión del calentamiento climático sólo es un aspecto del problema de la evolución de los ecosistemas confrontado con las desestabilizaciones entrópicas. Recientemente se ha revelado que la subida del nivel del mar debido al calentamiento climático podría, no sólo arrastrar la inundación de numerosas tierras costeras, con todas las consecuencias económicas y sociales que eso implica, sino también contaminar con el agua salada de un 30 a un 40% del agua potable subterránea que existe en la plataforma continental. Ahora, sólo el 2% del agua presente en Tierra es potable, y se sabe que las capas freáticas ya están en vías de disminución.

El barril de petróleo que cotizó 20 dólares en el 2002, ha alcanzado prácticamente hoy los 100 dólares. El coste del petróleo sólo puede seguir aumentando por dos razones simples. El primero es que el “pico de Hubert” está a punto de ser alcanzando, más allá del cual, la mitad de las reservas originarias de petróleo habrán sido consumidas y el petróleo no podrá ser extraído más que a rendimiento menguante. El segundo es que por eso mismo el petróleo está llamado a convertirse en una mercancía rara, cuya demanda será cada vez más superior a la oferta. En cuanto a la producción masiva de biocarburantes como el etanol, tendrá como resultado disminuir las superficies agrícolas dedicadas a los cultivos de alimentos. Esta situación es intrínsecamente polemógena: tras las guerras del petróleo, seguirán las guerras del agua.

Se puede ciertamente creen que el mercado y la inventiva humana solucionarán todos los problemas, que se descubrirán reservas de petróleo desconocidas, que los progresos tecnológicos harán aumentar la tasa de explotación de los yacimientos petrolíferos, que se pondrán a punto energías de sustitución mucho rentable, etcétera… es posible creer en todo eso, pero no es nada más que un acto de fe. Convocándonos a este acto de fe, los teólogos del crecimiento se revelan como los últimos creyentes de la ideología del progreso. Nada más…

En cuanto al programa político del decrecimiento, contra el que se levantan muchas objeciones (aumento del paro, efectos sociales devastadores, etcétera), queda por precisar algunos puntos. Pero numerosas propuestas prácticas han sido realizadas: relocalización de la producción, nueva orientación hacia la autosuficiencia, revaluación de los costes en función de sus incidencias no comerciantes, supresión de los productos desechables y penalización de los gastos publicitarios, reducción drástica del derroche y control de la obsolescencia programada de los productos, limitación del crédito, desarrollo de la economía directa y el sector terciario, reciclajes intensivos, limitación de los consumos "intermediario", restauración del sector agrícola, relanzamiento de la democracia participativa en la esfera pública local, recurso a todos los niveles al principio de subsidiareidad, recronstrucción de los lazos sociales (entre los individuos, las comunidades y las familias), y de un tejido orgánico de cuerpos intermedios, etcétera. Sobre todos estos puntos, remiro al último libro de Serge Latouche, Pequeño tratado del decrecimiento sereno, (Ed. Mil y un noches) que subraya con mucha precisión la importancia que los "decrecentistas" conceden a la noción de autonomía (y, por tanto, de subsidiareidad), bajo todas sus formas económicas, políticas y sociales.

El error sería concebir el decrecimiento convivencial como una detención de la historia, un simple crecimiento negativo. El decrecimiento no propone de llegar a un estado estable, terminal, comparable a la sociedad sin clases de Marx, al equilibrio global de los liberales o al "fin de los tiempos" de la escatologia clásica.

Elements: ¿Qué piensas de la fórmula, defendida por algunos "decrecentistas", de una renta universal, incondicional, generalizado para el conjunto de la población?

A. B.: Antes que de una "renta universal", prefiero hablar de renta de ciudadanía. Es una idea que encuentro extremadamente interesante, y que hará falta estudiar en serio un día o el otro. Es en todo caso revelador, es que esta propuesta, que se encuentra ya de Víctor Hugo y que ha recibido un principio de aplicación práctica en Norteamérica, ha encontrado defensores en los medios más diferentes: en Francia, por ejemplo, ha sido sustentada por ecologistas como Yves Cochet o Christine Boutin (una "renta social garantizada desde la cuna a la tumba"), y para algunos liberales que ven en ello un remedio para luchar contra el "asistencialismo". No tiene ciertamente como objetivo animar a las personas a "no hacer nada" (tanto más en la medida en sólo la percepción por ciudadanía no garantizaría un nivel de vida muy envidiable), sino que tiende a organizar toda la vida social sobre bases diferentes. También supone un cuestionamiento claro a la hipertrofia del salario. Al no tener espacio, porque el dossier es complejo, no me extenderé sobre el tema. Tendremos oportunidad de regresar a él. Por lo que se refiere a una aproximación teórica y a las modalidades de aplicación, me remitiré a los trabajos de economistas como Yoland Bresson, André Gorz, Laurent Geffroy, Philippe van Parijs, etcétera..

Elements: La preocupación por la "ecología profunda" (deep ecology), es una constante de muchos movimientos que cuestionan la sociedad liberal, en especial de algunos comunitaristas americanos como Edward Goldsmith, Robert Hainard o Arne Næss, movimiento que se ha acentuado con la aparición relativamente reciente del "ecoterrorismo" ¿Qué piensas de esto?

A. B.: ¡Dejemos de parte el ecoterrorismo sobre qué no hay gran cosa a decir, si no que

la más razonable de las doctrinas siempre puede inspirar el extremismo… En cuanto a la "ecología profunda" ha tenido el gran mérito de intentar dar a la ecología bases realmente filosóficas. En mi libro, por ejemplo, hablo de los debates sobre el "valor intrínseco" de la naturaleza al que ha contribuido abundantemente. Le reprocho, por el contrario, caer en el exceso inverso al que denuncia: el "biocentrismo" igualitario defendido por algunos de sus partidarios no vale más que el antropocentrismo alimentado desde la época de Descartes o Galileo. Lo que está en juego entre los hombres y la naturaleza no es un juego de suma nula en el que todo lo que sería concedido a uno sería automáticamente perdido por él otro. Para decirlo más claramente, estoy convencido que se puede reconocer el lugar excepcional que ocupa al hombre entre los seres vivos sin conceder nada a la ideología del dominio desencadenado y del todo poder de la técnica.

Elements: "Del hombre y de la naturaleza, escribes en tu libro, la pregunta crucial no es saber quién tiene que dominar al otro, sino saber cómo puede reinstaurarse y mantenerse la relación de co-pertenencia que ellos une" Pero, esta relación, esta suerte de pertenencia mutua entre la naturaleza y los hombres ¿quién ha sido responsable de que cediera y se derrumbara? ¿Y quién podría hacerla reaparecer?

A. B.: Amplia pregunta. Hablando en términos históricos, lo que lo ha hecho ceder y derrumbarse, es la cancelación de una representación hermenéutica del cosmos como un todo armonioso pudiendo servir de modelo a la conducta de los asuntos humanos. Este "desencanto del mundo", vaciando la naturaleza de todo lo que le se atribuyó antes como sagrada, ha sido incontestablemente cuestión del monoteísmo. Ha desembocado, a causa de la desviación cartesiana, en la transformación del mundo en un objeto inerte en el que el hombre fue invitado a erigirse como él "dueño soberano". Dualismo agudo, por consiguiente, entre el mundo-objeto y los hombre-sujeto que no han dejado de legitimar todas las formas de destrucción del entorno natural. Al mismo tiempo, la sustitución de una visión lineal y monovectorial de la historia humana a la concepción cíclica de los Antiguos le ha desembocado en el progresismo" moderno. En este sentido, la ecología aparece incontestablemente como una reapropriacion de otra relación con la naturaleza diferente de la que ha dominación en los últimos siglos. Es preciso no equivocarse, lo que se cuestiona en esta disciplina, es una cuestión a la vez filosófica y moral relativa a la relación del hombre con la naturaleza: relación de dominio o de co-pertenencia, de predación o de convivencia amistosa.

Elements: ¿Para aplicar un día un decrecimiento probatorio, ¿no sería posible redoblar la diguración en la derecha de "Cómo no ser progresista sin convertirse en reaccionario" de Jean-Paul Besset por un "Cómo no ser reaccionario sin convertirse en progresista" de Alain de Benoist? ¿Es posible reunir a anti productivistas y anti-utilitaristas de derecha e izquierda?

A. B.: Siendo la Tierra nuestro patrimonio común y atravesando la preocupación ecológica potencialmente todos los terrenos heredados de la modernidad, es evidente que los hombres de derecha tanto como los hombres de izquierda, pueden tener buenas razones para proteger el entorno natural. Ha existido por lo demás siempre un anti-productivismo y un anti-utilitarismo de derecha cuyas raíces históricas son al menos tan viejas como las del anti-productivisme y del anti-utilitarismo de izquierda que fueron durante mucho tiempo ocultados por los espejismos del progreso. Serge Latouche llega incluso a reconocer que "la crítico más radical de la modernidad ha sido planteada más a la derecha que a la izquierda", algo que el compromiso reciente de la mayor parte de la derecha bajo la bandera liberal tiende a hacer olvidar. En contraposición, parece claramente hoy que el socialismo productivista siempre ha presentado puntos de convergencia mayor con la lógica de la expansión continua del capital, lo que da retrospectivamente razón a los partidarios de una "tercera vía".

La conjunción transversal a la que aludes y por la que yo también hago votos, se enfrenta

sin embargo a lastres persistentes de un lado y del otro. A la izquierda, cierto número de "decrecentistas" han heredado un sectarismo del que no logran deshacerse. ¡Contrariamente, se consta hoy una indiferencia, hasta una hostilidad señalada hacia el ecologismo en los medios de derecha que alardean de no creer en el "calentamiento climático" ("¡que no se nos cuenten historias! ") o de tener otras prioridades, etc.

Las causas de esta actitud son variadas. Cuando no resultan de una adhesión pura y simple a las ideas liberales, pueden provenir de un no conformismo mal situado, de un deseo de realizar sistemáticamente lo contrario de lo que se dice o se escribe un poco por todas partes (es mucho más original afirmar que 2 + 2 son 5), o también de un deseo de voluntad de poder que llega a aceptar no importa qué forma de desmesura. En los medios de derecha, algunos definen ingenuamente la civilización europea a través del "espíritu prometeico", sin preguntarse porque, en la mitología griega, Prometeo es condenado por los dioses (representa el espíritu titánico portador del hybris anunciadora del caos. Otros ven en los ecologistas a izquierdistas mal arrepentidos o en el amor de la Tierra una forma de "mundialismo", sin advertir que la misma teoría del decrecimineto plantea detener la mundialización enfatizando el localismo. Bruscamente, estos medios son inducidos naturalmente a aceptar la lógica del depredación y el reino sin límite de la voluntad de poder. Uno queda sorprendido cual los adversarios de la ideología del progreso no perciben que la ecología representa hoy la forma más vigorosa de contestación de esta ideología, que personas para las que el hombre es primeramente un heredero no comprenden que el entorno natural carácter forma parte de la herencia y que los adeptos de los valores propios de las sociedades tradicionales derivan de allí, por pura estupidez o pereza intelectual, para hacerse ardientes defensores de una modernidad que ha laminado todo lo que habrían querido conservar.

Decrecimiento o barbarie Entrevista a Serge Latouche

Monica Di Donato

Pregunta: Prof. Latouche, Vd. es un economista, pero afirma haber perdido la fe en esta "religión". Desde hace ya muchos años, tanto sus ideas y reflexiones como sus libros son considerados un punto de referencia sólido para los defensores de la "crítica al desarrollo, para rehacer el mundo" parafraseando el eslogan de una conferencia internacional celebrada en París hace unos años. ¿Cuáles han sido los momentos fundamentales de su recorrido como intelectual crítico y de vanguardia?

Respuesta: Fue en Laos donde se produjo el cambio de perspectiva, en 1966-1967. Allí descubrí una sociedad que no estaba ni desarrollada ni sub-desarrollada, sino literalmente "adesarrollada", es decir, fuera del desarrollo: comunidades rurales que plantaban el arroz glutinoso y que se dedicaban a escuchar cómo crecían los cultivos, pues una vez sembrados, apenas quedaba ya nada más por hacer. Un país fuera del tiempo donde la gente era feliz, todo lo feliz que puede ser un pueblo. Pero ya se veía venir lo que iba a ocurrir, y que de hecho está ocurriendo en el momento actual: que el desarrollo iba a destruir esta sociedad que, aunque no fuera idílica (no existe ninguna sociedad idílica), poseía una especie de bienestar colectivo, de arte de vivir, refinado a la par que relativamente austero, pero en cualquier caso en equilibrio con el medio ambiente. El conflicto entre los estadounidenses y los comunistas iba a atraparlos entre dos fuegos e iban a ser desarrollados o subdesarrollados a su pesar, y su equilibrio, su sistema social vernáculo, iba a resultar destruido. Eso fue lo que me condujo de alguna manera a cambiar de parecer y a tomar conciencia del carácter etnocéntrico del desarrollo, incluyendo su versión marxista, es decir, socialista. Fue por lo tanto ahí donde, en el fondo, sufrí una

crisis: como economista, perdí la fe en la economía, en el crecimiento, en el desarrollo e inicié mi propio camino. Comencé entonces a hacer cursos de filosofía de la economía, de epistemología económica y a enseñar a llevar a cabo una deconstrucción crítica de la economía política, incluyendo la de Marx. Esta reflexión fundamental, que incluía la antropología económica, era una crítica al *homo economicus* en nombre de una antropología más concreta, que se apoyaba en Karl Polanyi, Marshall Sahlins y Marcel Mauss. La antropología económica hablaba de una realidad social que resultaba totalmente ajena a los economistas, y que sin embargo debía ser tenida en cuenta por los mismos. Durante esos años me dediqué a acumular lecturas y de ese recorrido, en cierto modo mi travesía personal por el desierto, surgió *Épistémologie et économie* (1973), que marca la liquidación del viejo hombre (un poco como *La ideología alemana* para Marx). Fue entonces cuando volví a las cuestiones del desarrollo. Saqué al respecto un primer libro titulado *Critique de l'impérialisme* (1979*)*, que era una crítica de las teorías marxistas y leninistas sobre el imperialismo para aportar otra interpretación del desarrollo y del sub-desarrollo como aculturación, destrucción de las culturas por imposición de una cultura exterior, la de Occidente. En 1986 esto condujo, de forma natural a *Faut-il refuser le développement?* A continuación, mis aportaciones se van sucediendo: en 1989 llega *L'Occidentalisation du monde,* etc.

P: En este sentido, parece ser que las reflexiones relativas a la dimensión ecológica de estos problemas llegan a madurar más tarde, por lo menos dentro de su obra.

R: Efectivamente, ya había argumentado el rechazo al productivismo, pero la dimensión ecológica estaba totalmente ausente en mi obra. En efecto, criticaba el imperialismo occidental, Occidente y la aculturación, pero los límites de la naturaleza no encajaban en mi esquema. Conocía sin embargo los trabajos del Club de Roma y estaba de acuerdo con ellos, pero no sabía cómo integrarlos. No lo logré hasta más adelante, en 1991, con *La planète des naufragés.* Durante todo este periodo, se estaba creando un pequeño grupo internacional de "conspiradores" alrededor de personas que habían sido discípulos o alumnos de Ivan Illich, como Majid Rahnema, que escribió *Quand la misère chasse la pauvreté* (2003), o como Wolfgang Sachs, en Alemania. Todas esas personas colaboraban para denunciar la impostura del desarrollo, la traición de la opulencia. Planteaban una sólida cultura ecológica, una fuerte denuncia de los daños y límites ecológicos del planeta. En aquella época, cuando se hablaba de desarrollo, siempre era con respecto al Sur, pues era el Norte el que desarrollaba al Sur. En consecuencia, tras haber criticado el desarrollo, cuando uno se interesaba por la búsqueda de una alternativa, había que preguntarse: ¿cómo pueden las sociedades del Sur sobrevivir al maremoto de desarrollo que han sufrido? Por eso he descrito cómo los excluidos se autoorganizan y sobreviven en *L'autre Afrique, entre* d*on et marché* (1998), tema que ya había abordado en *La planète des naufragés*. Lo interesante de la experiencia africana consiste en ver que hay personas que pueden sobrevivir fuera del sistema económico, como en los pueblos que conocí en Laos. He observado, en los suburbios africanos, todo un vivero de "buscavidas" llenos de creatividad, capaces de autoorganizarse a todos los niveles: social, imaginario y técnico. Se trata, más o menos, de la nebulosa de lo informal. Aunque, en términos económicos, África no cuenta nada, representa menos del 2% del PIB mundial, cuando sin embargo se visita ese continente nos sorprende encontrar, un poco en todas partes, una extraordinaria capacidad para producir felicidad, que nosotros somos cada vez más incapaces de fabricar. Logran sobrevivir gracias a la solidaridad, poniendo en común lo poco que tienen. Consiguen, al fin y al cabo, producir riqueza porque tienen una gran riqueza relacional. Esto nos aporta pistas sobre una salida posible al crecimiento o sobre una sociedad sin crecimiento, con menos bienes materiales pero más relaciones, capaces de generar felicidad. Pero contar esto en el Norte, en los años ochenta, suponía predicar en el desierto. En 2001 pensamos que ya había llegado el momento de salir del armario y de dar un buen golpe organizando un gran

coloquio al respecto. Así que nos lanzamos a la aventura. Tuvimos la suerte de lograr una financiación que nos permitió reunir a setecientas personas en la UNESCO durante tres días. Era efectivamente un buen momento y los amigos de *Silence* y de *Casseurs de pub* tuvieron la idea de sacar un número sobre la "*décroissance*" (decrecimiento), retomando el título de una obra en la que Jacques Grinevald había reunido y traducido algunos artículos de Nicholas Georgescu-Roegen, quien sin embargo nunca había utilizado la palabra decrecimiento por la simple razón de que no existe en inglés. El número tuvo tanto éxito que fue reeditado y organizamos un segundo coloquio en Lyon titulado *La décroissance* con otras asociaciones, entre ellas *Nature et progrès*, *L'Écologiste*, *Silence*, *Casseurs de pub* y *Ligne d'horizon*. Aprovechamos entonces la oportunidad para crear el *Réseau des objecteurs de croissance pour un après-développement* (Red de objetores al crecimiento por un post-de sarrollo, ROCAD en su siglas en francés).

P: Antes hizo referencia a Ivan Illich, del quien ha sido discípulo. El pensador austriaco auspiciaba, con su critica al concepto de desarrollo, dar un giro frente a la solidez que acompaña las ideas de progreso, desarrollo y crecimiento. Aunque la crítica del concepto de crecimiento parece reunir más apoyos, sobre todo en relación con la evidencia ineludible de las limitaciones biogeofísicas del planeta, alrededor de los conceptos de desarrollo y de progreso las posiciones parecen contradictorias. Sin embargo, Georgescu-Roegen dijo que es imposible concebir el desarrollo sin crecimiento. ¿Puede reflexionar sobre la naturaleza de estos conceptos y las relaciones que los unen?

R: Los valores sobre los que reposan el crecimiento y el desarrollo, y muy especialmente el progreso, no corresponden para nada con aspiraciones universales profundas. Estos valores (concepción del tiempo, relaciones con la naturaleza, etc.) están relacionados con la historia de Occidente, y probablemente no tengan ningún sentido para otras sociedades. Donde no existen los mitos que fundamentan la pretensión de control racional de la naturaleza y la fe en el progreso, la idea de desarrollo y de crecimiento carece de sentido y las prácticas relacionadas con ella resultan totalmente imposibles por impensables y prohibidas. De los tres pilares de la modernidad que son el progreso, la técnica y la economía, el primero de ellos ocupa un lugar central en la medida en que anima el imaginario que permite el florecimiento de los otros dos. La economía es una invención histórica que se configura en las representaciones, en las formas de ver y de sentir, antes de ser activada en la circulación mercantil. La técnica es, qué duda cabe, una práctica, pero en su forma moderna siempre va acompañada de todo un imaginario del cual "el faro tecnológico" supone la parte más visible. La encarnación del progreso en la cotidianidad de la economía de crecimiento depende de su identificación simbólica con la técnica. Si aceptamos el penetrante análisis de Jacques Ellul, ésta constituye el medio indiscutible de la modernidad. Los conceptos de desarrollo y de crecimiento están también estrechamente vinculados a la visión progresista del mundo. En realidad, el progreso tiene que ver con todo lo que constituye la modernidad y, en el mundo moderno, todo tiene que ver con el progreso. Se trata de un sujeto/objeto ineludible. Si el progreso está en el fundamento de la economía, la economía, a su vez, resulta necesaria para el establecimiento del progreso. Sin un sistema de mercado resulta imposible dar sentido a algo como el producto nacional bruto (PNB) per cápita, y sin un progreso del PNB, ¿cómo demostrar la mejora en la marcha de la humanidad? Todos los demás progresos son demasiado abstractos y ninguna mejora espiritual podría seducir a las personas a no ser que haga más cómodas sus vidas. Existe además una ética que modela la acción y promueve la invención y las transformaciones. Esto, que era una mera "representación" durante el Renacimiento, no se convierte en "imaginario concreto" hasta la época contemporánea.

P: Continuando la reflexión sobre estas cuestiones y haciendo otra vez referencia a las palabras de Ivan Illich: "Es inevitable – decía- que la sociedad de consumo determine dos tipos de esclavos. Los intoxicados y los que

aspiran a serlo, es decir los iniciados o los neófitos. Es muy probable que sea porque no se les da otra alternativa: fuera del círculo de desarrollo existe sólo privación y miseria". Esta idea también está respaldada por la creencia de que el progreso es sinónimo de bienestar y seguridad. En este sentido, nos damos cuenta de que las ideas de progreso y el desarrollo están vinculadas y dependen del imaginario creado *ad hoc* por el mundo occidental, es decir, de su pensamiento único. ¿No es peligroso este modelo para los países del sur del mundo?

R: Es peligroso en la medida en que destruye la esfera vernácula que aseguraba, mejor o peor, la supervivencia, ciertamente frugal pero digna, de una mayoría de pobres, sustituyéndola por la miseria, por la pobreza modernizada que plantea Illich, que afecta más o menos a la mitad de la humanidad (mil millones y medio de personas que viven con menos de un dólar al día, además de otros dos mil millones con menos de dos dólares).

P: En este sentido, y en relación con lo que llevamos diciendo, no es exagerado afirmar que cada individuo está fuertemente ligado a los engranajes del sistema: disociarse, retirarse, desertar, es casi imposible. Estamos presos y somos víctimas de fuertes condicionamientos sociales y culturales, y las alternativas no parecen ser viables. ¿Cómo se puede descolonizar, desintoxicar este imaginario que no nos permite resistir y luchar así por las utopías de sociedades distintas?

R: El gran desafío consiste en romper los círculos, que son también cadenas, para salir del laberinto (como diría Castoriadis) que nos mantiene prisioneros. La realización de la sociedad del decrecimiento podría ciertamente lograr la descolonización de nuestro imaginario, pero dicha descolonización resulta un requisito previo para construirla. Los propios educadores deben desintoxicarse ellos mismos para poder transmitir unas enseñanzas no tóxicas. La ruptura de las cadenas de la droga no resulta fácil cuando a los traficantes (en este caso, la nebulosa de corporaciones transnacionales y los poderes políticos a su servicio) les interesa mantenernos esclavizados. Aún así, lo más probable es que nos veamos incitados a llevar a cabo dicha ruptura debido a la saludable sacudida de la necesidad. La educación que necesitamos se parece a una cura de desintoxicación, a una verdadera terapia. Marcel Mauss concebía las experiencias alternativas o disidentes (cooperativas, asociaciones, sindicatos) como laboratorios pedagógicos para construir al "nuevo ser humano" necesario para el otro mundo posible. La gama de experiencias se ha ampliado hoy en día con ciertas ONG (organizaciones no gubernamentales), con las asociaciones por el mantenimiento de la cultura campesina (AMAP, en sus siglas en francés), los sistemas de intercambios locales (SELS), las redes de intercambios recíprocos de saberes (RERS), etc. Estas universidades populares tienen ese objetivo: promover la resistencia y descolonizar el imaginario. Forman parte de la democracia creativa de John Dewey, que pretende incorporar la educación a la práctica democrática. No queda, ciertamente, demasiado tiempo, pero las cosas pueden ir muy deprisa al calor de los acontecimientos. La crisis ecológica y la crisis financiera y económica que estamos viviendo podrían constituir esa saludable sacudida.

P: Retomando esta última afirmación, lo cierto es que en la actualidad estamos experimentando una grave crisis de los sistema financieros y una creciente crisis de naturaleza socioecológica. Así que la pregunta es: dentro del modelo actual, ¿es realmente posible el decrecimiento? ¿No cree que justo ahora exista el peligro de confundir una propuesta de decrecimiento con el espectro de una recesión económica? Una confusión que podría resultar muy peligrosa...

R: No es raro escuchar o leer de la pluma de periodistas planteamientos como: "¿Decrecimiento?, ya estamos en él", añadiendo que no es precisamente una situación divertida ni serena como afirmamos los partidarios del decrecimiento. Supone evidentemente una ignorancia total del proyecto de sociedad autónoma y sobria que preconizamos los "objetores al crecimiento". Optar por el decrecimiento no es lo mismo que sufrir un decrecimiento. El proyecto de una sociedad del decrecimiento es

radicalmente diferente al crecimiento negativo, es decir, al que conocemos en la actualidad. El primero es comparable a una cura de adelgazamiento realizada voluntariamente para mejorar nuestro bienestar personal cuando el hiperconsumismo nos amenaza con la obesidad. El segundo es lo más parecido a que nos pongan a régimen forzado hasta el punto de matarnos de hambre. Lo hemos dicho y repetido hasta la saciedad: no hay nada peor que una sociedad del crecimiento sin crecimiento. Se sabe perfectamente que una simple desaceleración del crecimiento hunde a nuestras sociedades en el desconcierto, el paro, la ampliación de las diferencias entre ricos y pobres, la reducción de la capacidad de compra de los más necesitados y el abandono de los programas sociales, sanitarios, educativos, culturales y ambientales que aseguran un mínimo de calidad de vida. ¡Imaginémonos pues la catástrofe que puede suponer que se llegue a tasas de crecimiento negativo! Esta regresión social y civilizatoria es precisamente lo que nos amenaza si no cambiamos nuestra trayectoria. P: Los conceptos de crecimiento cero, estado estacionario, etc. ¿Pueden considerarse como las raíces teóricas del paradigma del decrecimiento?

R: No realmente, aunque hallemos en John Stuart Mill un planteamiento del estado estacionario que recuerda al proyecto del decrecimiento, así como numerosos puntos comunes de éste con los informes del Club de Roma y su concepto de crecimiento cero. La diferencia es que, en ambos casos, se trata de un decrecimiento forzado dentro del mismo sistema en vez de una opción civilizatoria alternativa.

P: En la óptica de profundizar un poco más en este tema del decrecimiento, me gustaría abrir un pequeño paréntesis y preguntarle sobre un tema al que Vd. mismo hizo una breve referencia en una de sus respuestas y que me parece que domina en gran medida los debates, por lo menos dentro de círculos de economistas interesados por el tema del decrecimiento, la economía ecológica, los limites biogeofisicos, etc. Es decir, muchos estudiosos ven en Nicholas Georgescu-Roegen y en su bio-economía los gérmenes de las ideas del decrecimiento. Sin embargo, otros dicen que la única pretensión del autor rumano fue la de analizar los fundamentos termodinámicos y biológicos del proceso económico, a fin de evidenciar los límites que imponen las leyes naturales al proceso de crecimiento económico. En otras palabras, ¿esto significa que en Georgescu-Roegen no había ningún afán normativo por realizar una teoría del decrecimiento? ¿Qué piensa usted al respeto?

R: El proyecto del decrecimiento tiene una doble filiación, y cada una de sus raíces cuenta con una larga trayectoria. Procede, por un lado, de la toma de conciencia de la crisis ecológica y, por el otro, del hilo de la crítica a la tecnología y al desarrollo. Si la intuición sobre los límites del crecimiento económico se remonta indudablemente a Malthus pero no halla su fundamento científico hasta las aportaciones de N. Sadi Carnot y su segunda ley de la termodinámica, fue sin embargo en los años setenta cuando la cuestión ecológica en el seno de la economía fue teorizada por el gran investigador y economista rumano Nicolas Georgescu Roegen y popularizada por el primer informe del Club de Roma que denuncia los límites del crecimiento. También en los setenta, el fracaso del desarrollo en el Sur, y la pérdida de referencias en el Norte, condujeron a varios pensadores, tras la estela de Ivan Illich y de Jacques Ellul, a cuestionar la sociedad de consumo y sus bases imaginarias: el progreso, la ciencia y la técnica. Nicolas Georgescu Roegen no se identificaba con esta última tendencia, pues pretendía ser economista y científico.

P: Parafraseando un poco lo que vamos diciendo en esta entrevista, el hipercinetismo es el mal moderno de un modelo esquizofrénicamente productivista. En relación con todo esto, ¿cuál es el tiempo del decrecimiento? ¿Tenemos tiempo para el decrecimiento?

R: Ya es hora de deshacernos de la obsesión por la velocidad y de partir a la reconquista del tiempo, y por lo tanto, de nuestras vidas. ¡El hundimiento se acerca peligrosamente, por lo que ha llegado el

momento del decrecimiento! La sociedad de la sobriedad elegida que emergerá del mismo conllevará otro tipo de relaciones con el tiempo. Ya no seremos prisioneros de la concepción temporal, única y lineal que ha dominado a Occidente desde por lo menos el Renacimiento. Recuperar una relación sana con el tiempo consiste sencillamente en volver a aprender a vivir en el mundo. Conduce, por lo tanto, a liberarse de la adicción al trabajo para volver a disfrutar de la lentitud, redescubrir los sabores vitales relacionados con la tierra, la proximidad y el prójimo. No se trata tanto de regresar a un pasado mítico perdido como de inventar una tradición renovada.

P: Decrecimiento o barbarie. ¿Qué hay en esta irreverente provocación?

R: Desgraciadamente ni la crisis económica y financiera ni el agotamiento del petróleo suponen forzosamente el final del capitalismo, ni siquiera de la sociedad del crecimiento. El decrecimiento tan sólo resulta planteable en una "sociedad del decrecimiento", es decir, en el marco de un sistema que se base en otra lógica. La alternativa es por lo tanto, en efecto: ¡decrecimiento o barbarie! La economía capitalista podría seguir funcionando en una situación de enorme escasez de recursos naturales, de cambio climático y de hundimiento de la biodiversidad, etc. En esto tienen razón los defensores del desarrollo sostenible, del "crecimiento verde" y del capitalismo inmaterial. Las empresas (por lo menos, algunas de ellas) podrían seguir creciendo y ver cómo se incrementan sus cifras de negocios mientras hambrunas, pandemias y guerras exterminan a nueve décimas partes de la humanidad. Los recursos, cada vez más escasos, aumentarían desproporcionadamente de valor. La escasez de petróleo no menoscaba la salud de las compañías petroleras, bien al contrario. Si no ocurre lo mismo con la pesca es debido a la existencia de productos sustitutivos del pescado, cuyo precio no puede pues incrementarse en proporción a su escasez en un mercado competitivo. En una economía de escasez, el consumo disminuiría mientras que el valor de los productos continuaría aumentando. El capitalismo recuperaría su lógica original: crecer a expensas de la sociedad. Sería la barbarie.

P: Efectivamente, la razón de la hegemonía social y cultural capitalista dice que la satisfacción de nuestras necesidades y nuestros deseos pasa por la posesión y el uso de bienes y servicios que nos proporciona el mercado. Según el imaginario colectivo, entonces, hay una correspondencia directa entre la "riqueza" y "la felicidad", la abundancia y el bienestar, etc. Parece existir como una mágica equivalencia: nivel de la renta-consumo-felicidad. ¿Entonces, el decrecimiento nos llevará a la infelicidad?

R: La sociedad de la economía del crecimiento y del bienestar no produce desde luego la mayor felicidad al mayor número de personas. Se basa en la programación de la caducidad, tanto para las mercancías —que la aceleración del "usar y tirar" transforma rápidamente en desperdicios—, como para las personas —excluidas o de "usar y despedir", desde el ejecutivo o el *manager* desechables hasta los parados, desahuciados, indigentes y otros residuos sociales. La teología utilizaba una hermosa expresión para nombrar la situación de los que habían perdido la gracia: el desamparo. El italiano, por ejemplo, aún muy religioso, hace un uso cotidiano laicizado de la misma: los *disgraziati* (desafortunados). La economía de crecimiento funciona mediante el desamparo y multiplica los *disgraziati*. En una sociedad de crecimiento, los que no son ganadores, los que no avasallan, son todos excluidos en mayor o menor medida. El decrecimiento, al igual que promueve el reciclaje de desechos materiales, también debe interesarse por la rehabilitación de los excluídos. Y si el mejor reciclaje consiste en desechar menos, la mejor forma de rehabilitación social consiste en evitar la exclusión.

P: ¿El proyecto sería encaminarse hacía la que Ivan Illich llamaba "la economía convivial"?

R: Absolutamente. Por supuesto, como toda sociedad humana, una sociedad de

decrecimiento deberá organizar la producción y para ello, utilizar razonablemente los recursos de su entorno y consumirlos transformándolos en bienes materiales y en servicios, pero un poco como en esas sociedades de la abundancia de la edad de piedra, descritas por Marshall Salhins, que nunca llegaron a caer en el economicismo.6 Esta nueva sociedad no estará encorsetada por la escasez, las necesidades, el cálculo económico ni el *homo economicus*. Estas bases imaginarias de la institución económica deben ser cuestionadas. El retorno a la frugalidad permitirá reconstruir una sociedad de abundancia sobre la base de lo que Ivan Illich llamaba "subsistencia moderna". Es decir, "el modo de vida en una economía post-industrial en el seno de la cual las personas han logrado reducir su dependencia con respecto al mercado, garantizando —por medios políticos— una infraestructura en la cual las técnicas y los instrumentos sirven, en primer lugar, para crear valores de uso no cuantificados ni cuantificables por los fabricantes profesionales de necesidades".

P: Todo esto que estamos debatiendo, nos confirma que el decrecimiento es algo más que un lema provocativo. Es y debe ser, sobre todo, un proyecto político. ¿Cuáles son sus puntos esenciales? ¿Es un proyecto de ecosocialismo? Si es así, es fácil ver por qué "eco". Me gustaría preguntarle, ¿por qué socialista?

R: Que el decrecimiento es un proyecto político de izquierdas constituye para mí una evidencia porque se fundamenta en una crítica radical a la sociedad de consumo, al liberalismo y retoma la inspiración original del socialismo.

1) Como crítica radical de la sociedad de consumo, del desarrollo o del desarrollismo, se convierte en una crítica inmediata del capitalismo. El crecimiento no es sino el apelativo "vulgar" de lo que Marx analizó como acumulación ilimitada del capital, fuente de todas las contradicciones e injusticias del capitalismo. Puesto que el crecimiento y el desarrollo son respectivamente crecimiento de la acumulación del capital y desarrollo del capitalismo, por lo tanto, explotación de la fuerza de trabajo y destrucción ilimitada de la naturaleza, el decrecimiento no puede ser sino un decrecimiento de la acumulación, del capitalismo, de la explotación y de la depredación. No se trata tanto de ralentizar la acumulación como de cuestionar el concepto mismo para invertir el proceso destructor.

2) El decrecimiento también es, evidentemente, una crítica radical del liberalismo, entendido como el conjunto de valores que subyacen a la sociedad de consumo. El proyecto político de la utopía concreta del decrecimiento consiste en "las ocho R": Reevaluar, Reconceptualizar, Reestructurar, Relocalizar, Redistribuir, Reducir, Reutilizar y Reciclar; tres de las cuales, reevaluar, reestructurar y redistribuir, actualizan especialmente esta crítica. La reestructuración, sobre todo, plantea la cuestión concreta de la superación del capitalismo y de la reconversión del aparato productivo que debe adaptarse al cambio de paradigma. El decrecimiento está forzosamente enfrentado al capitalismo. No tanto por la denuncia de sus contradicciones y límites ecológicos y sociales, como sobre todo por su cuestionamiento del "espíritu del capitalismo" en el sentido propuesto por Max Weber, que lo considera condición para su realización. Por redistribución entendemos el reparto de las riquezas y del acceso al patrimonio natural, tanto entre el Norte y el Sur como dentro de cada sociedad. El reparto de la riqueza es la solución más sencilla para el problema social. Puesto que el reparto es el valor ético cardinal de la izquierda, el modo de producción capitalista, basado en la desigualdad de acceso a los medios de producción y generador de desigualdades crecientes, debe ser abolido.

3) El decrecimiento, en fin, es un proyecto arraigado en la izquierda porque retoma la inspiración original del socialismo, al que se ha calificado, no sin ambigüedades, de utópico. El decrecimiento recupera de la mano de sus inspiradores, Jacques Ellul e Ivan Illich, la fuerte crítica de los precursores del socialismo contra la industrialización. Una relectura de pensadores como William Morris, incluso una reevaluación de los ludditas, aportan sentido a

una visión ecológica del socialismo como ha sido desarrollada por André Gorz. Hemos llegado al final de esta entrevista y me gustaría lanzarle dos preguntas provocativas, que puedan dejar abierto el debate a una posible continuación futura.

P: Durante mucho tiempo, especialmente dentro de la tradición política de la izquierda, se pensaba que era suficiente cambiar "el modelo y el control de la máquina", los dispositivos del poder (político), para reorientar el sistema en términos socialmente útiles. Esta es un poco la idea que dirige los planes de matriz reformista. Frente a este modelo, existe una tendencia, una lógica opuesta que quiere llegar a formas de autogobierno, el arte de "no queremos el poder, porque creemos que las cosas sólo se cambian desde abajo", parafraseando el pensamiento del subcomandante Marcos. Para un proyecto de decrecimiento, ¿es necesario escapar de las ilusiones tecnocráticas e intervencionistas? En otras palabras, ¿sólo una fuerza que viene de abajo es realmente capaz de promover un proyecto de cambio? O, al contrario, ¿de lo que se trata es construir convenientemente una dialéctica entre los dos niveles?

R: No conviene excluir ningún nivel de actuación, pero en nuestros países, ciertamente, los cambios desde abajo son mucho más prometedores. Institucionalizar prematuramente el programa del decrecimiento a través de un partido político, por ejemplo, nos expondría a caer en la trampa de la "política profesional", que determina el abandono por parte de los actores políticos de la realidad social y los encierra en el juego político, mientras las condiciones aún no están maduras para pretender poner en marcha la construcción de una sociedad del decrecimiento, y resulta más que dudoso que ésta pueda inscribirse con eficacia en el marco ya superado del Estado-nación (y menos aún, en el marco de la Europa de los 27). La política profesional, en efecto, tiene poca mano hoy en día con respecto a las realidades que hay que cambiar y conviene ser prudente con la forma de utilizarla. En el mejor de los casos, los gobiernos tan sólo pueden frenar, ralentizar, suavizar unos procesos que ya no controlan, si es que desean ir a contracorriente. Existe una especie de "cosmocracia" mundial que, sin explicitarlo, vacía a la política de su sustancia e impone su voluntad. Todos los gobiernos son, lo quieran o no, funcionarios del capital. Y los políticos, incluso si están en la oposición, no pueden escapar a las trampas de la política-espectáculo, o bien a la seducción de una profesionalización generosamente retribuida. Esto no es sin duda ajeno a la descomposición tan desoladora como nociva del partido socialista, pero también de los verdes y de la extrema izquierda. Me refiero a los chanchullos, a los duelos de ego, a las rencillas de ambiciones sórdidas entre políticos con sus depuraciones a golpe de falso rigor ideológico, sin llegar nunca a plantear claramente la cuestión del rechazo al productivismo. El trabajo de auto-transformación profunda de la sociedad y de los ciudadanos nos parece más importante que los ciclos electorales. Esto no significa que preconicemos la abstención ni que rechacemos la elaboración de propuestas concretas. Sin embargo, consideramos más importante influir en los debates, tirar de las posturas de unos y otros, lograr que se tomen en consideración ciertos argumentos, contribuyendo así a la modificación de las mentalidades. Tal es hoy en día nuestra misión y nuestra ambición.

P: Hoy en día, se empieza a hablar de decrecimiento también en contextos estrechamente marxistas, donde los conceptos de desarrollo, crecimiento y progreso han ocupado el debate político e ideológico por mucho tiempo. ¿Se trata de una impresión errónea que este proyecto de decrecimiento, por lo menos en los términos de revolución cultural, está penetrando en estos ambientes? ¿Qué se está moviendo en esta dirección?

R: No, no es falso. Pero sin embargo, penetra muy lentamente, por la fuerza de las cosas.

